

PROPOSAL PENELITIAN SEJARAH ONTOLOGY *SYĀZ* PADA HADIS

Proposal Penelitian
Mendapat Bantuan Dana dari DIPA-BOPTAN UIN SGD Bandung
Tahun Anggaran 2014

Lembaga Penelitian
Universitas Islam Negeri
Sunan Gunung Djati Bandung
2014

SEJARAH ONTOLOGY *SYĀZ* PADA HADIS

Laporan Penelitian
Mendapat Bantuan Dana dari DIPA UIN SGD Bandung
Tahun Anggaran 2014

Oleh:
Dr. H. Reza Pahlevi Dalimunthe, Lc. M.Ag
NIP: 197608252005011005

Lembaga Penelitian
Universitas Islam Negeri
Sunan Gunung Djati Bandung
2014

KATA PENGANTAR

Segala puji hanya milik Allah yang Maha Pemurah, telah merestui penyelesaian penelitian ini. Rasa syukur yang dalam sebagai perwujudan terima kasih yang tak terhingga mendapat kesempatan mendapat pendanaan penelitian dari BOPTAN.

Shalawat dan salam untuk Rasulullah Saw., kekasih Allah, panutan muslimin, semoga penelitian ini menjadi salah satu bentuk aplikasi shalawat untukmu serta dukungan terhadap sunnahmu.

Selama proses penyelesaian penelitian ini, penulis banyak dibantu oleh istri tercinta, Sri Nurlailah Pahlevi, S.Hi. Spirit yang luar biasa telah beliau berikan. Toleransi yang tinggi dari anak-anakku, Agi Bill Busyro Dalimunthe, Havia Hasya Pahlevi Dalimunthe, Abira Behra Pahlevi Dalimunthe, dan Huraini Awsaqnas Nahra Pahlevi Dalimunthe dan anak kelimaku yang baru lahir yaitu Zamira Najma Pahlevi Dalimunthe, semoga penelitian ini memacu spirit keislaman kalian.

Pihak-pihak lain yang ikut berpartisipasi dalam penyelesaian penelitian ini di antaranya:

1. Prof. Dr. H. Rosihon Anwar, M.Ag, selaku dekan Ushuluddin UIN SGD Bandung;
2. H. Mulyana, Lc. M.Ag, selaku Wakil Dekan I;
3. H. Wawan Hernawan, M.Ag, selaku Wakil Dekan II;
4. Afghoni, M.Ag, selaku Wakil dekan III;
5. Dina, M.Pd, selaku Kabag TU Ushuluddin;

Demikian kata pengantar ini semoga, semoga penelitian ini bermanfaat bagi dunia penelitian dan dunia keilmuan hadis. Amin.

Bandung, 28 April 2014
Penulis,

Dr. H. Reza Pahlevi Dalimunthe, Lc. M.Ag
NIP: 197608252005011005

PERNYATAAN BEBAS DARI PLAGIASI

Dengan penuh kesadaran, penyusun yang bertanda tangan di bawah ini, menyatakan bahwa penelitian ini benar adalah hasil karya penyusun sendiri. Jika di kemudian hari terbukti bahwa ia merupakan duplikat, tiruan, plagiat, atau dibuat oleh orang lain, sebagian atau seluruhnya, maka penelitian dan akomodasi yang diperoleh karenanya batal demi hukum.

Bandung, 28 April 2014
Penulis,

Dr. H. Reza Pahlevi Dalimunthe, Lc. M.Ag
NIP: 197608252005011005

ABSTRAKSI

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh ketidaksepakatan ulama dalam menentukan langkah metodologis kaidah kesahihan hadis keempat yaitu “terhindar dari *syāẓ*. Atas dasar itu, dirumuskanlah masalah yang bertujuan untuk mendeskripsikan perbedaan pemahaman ulama; juga sejarah dari ontologi *syāẓ* itu sendiri. Adapun tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui perbedaan pemahaman ulama secara deskriptif; dan untuk mendeskripsikan dan menganalisa sejarah definisi yang dibuat oleh ulama hadis terhadap *syāẓ*;

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif berbasis penelitian kepustakaan. Analisis datanya menggunakan content analysis dengan melakukan eksperimen riset ditandai dengan terjadinya perlakuan khusus pada variabel-variabel tertentu. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sejarah, ilmu hadis, tahkik kitab-kitab terkait dan linguistik.

Alur penelitian ini beranjak dari deskripsi pemahaman ulama terhadap *syāẓ* seluas-luasnya. Yang dideskripsikan adalah pemahaman, teori, langkah verifikasi yang pernah dilakukan oleh ulama-ulama mulai dari periode *Mutaqaddimīn* dan *Muta’akhkhirīn* sampai sekarang. Kemudian data tersebut dianalisa dengan tujuan menemukan inti persamaan yang substansial yang dilakukan oleh para ulama.

Ada 3 (tiga) pemahaman ulama baik periode *Mutaqaddimīn* dan *Muta’akhkhirīn* yang berbeda secara signifikan. Al-Syāfi’ī berpegang pada instrumen *al-mukhālafah* dan *al-siqah*. Al-Ḥākim berpegang pada instrumen *al-fard al-siqah* tanpa *al-mukhālafah*. Dan Al-Khalīfī berpegang pada *al-fard al-muṭlaq* saja. Sejarah ontologi yang dibuat oleh al-Syāfi’ī dinyatakan otentik.

التجريد من البحث

خلفية البحث هي وجود الاختلافات بين العلماء في خطوات تخريج الشاذ. بينما هي الشرط الرابع من قواعد تصحيح الحديث "عدم الشذوذ". هذا يؤدي إلى ابناء المسائل البحث لتكتشف وقوع الاختلاف في التصحيح والتضعيف. والغرض منها هي تبين اختلاف العلماء في التعريف وسيرة التعريف.

تستعمل هذه البحث المنهج النوعية التي تقوم علي المكتبية والمؤلفات. تحليل بياناتها باستخدام تحليل المتويات الداخلية لاجراء التجارب البحثية الخاصة لبعض المتغيرات المعينات. والاقتراب هنا هو الاقتراب علم الحديث والتحقيق وعلم اللغوية. تدفق هذه البحث بابتداء من وصف لفهم العلماء بالشاذ باوسع ما امكن. الموصوف هنا هو فهم العلماء للشاذ ومناهجهم وخطوات تخريجهم للشاذ بين يدي المتقدمين والمتأخرين. والهدف من تحليل البيانات هو تحصل علي النقاط النوات المهمة المتساوية بين العلماء. أما سند التعريف عند الشافعي صحيح.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	ii
PERNYATAAN BEBAS DARI PLAGIASI	iv
ABSTRAKSI	v
DAFTAR ISI	vii
DAFTAR TABEL	ix
 BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Penelitian	1
B. Rumusan Masalah	11
C. Tujuan Penelitian	12
D. Kegunaan Penelitian	12
E. Desain dan Metode Penelitian	12
F. Kajian Teoritis	16
G. Analisis dan Interpretasi Data	24
 BAB II TINJAUAN TEORITIS KAIDAH <i>SYĀẒ</i>	
A. Legitimasi Kaidah <i>SyāẒ</i> dalam Kaidah Kesahihan Hadis ...	27
B. Pengertian <i>SyāẒ</i> di Kalangan Ulama al-Muta'akhhirīn	30
 BAB III PERBEDAAN DEFINISI <i>SYĀẒ</i> DI KALANGAN ULAMA	
A. Definisi <i>SyāẒ</i> menurut Imam Syāfi'ī (150-204 H.)	35
B. Definisi <i>SyāẒ</i> menurut Imam al-Ḥākim al-Naisābūrī (321-405 H.)	45
C. Definisi <i>SyāẒ</i> menurut Imam Abu Ya'la al-Khaḥīlī (w. 446 H.)	45
D. <i>SyāẒ</i> menurut al-Khaḥīb al-Bagḍādī (463 H.)	46
E. Definisi <i>SyāẒ</i> menurut Ibn al-Ṣalāḥ (643 H.)	47
F. Definisi <i>SyāẒ</i> menurut al-Imām al-Nawawī (w. 676 H.)	47
G. <i>SyāẒ</i> menurut Ibn Daqīq al-'Id (w. 702 H.)	48
H. Al-Ḥāfiẓ Ibn Kaṣīr (w. 774 H.)	48
I. <i>SyāẒ</i> menurut al-Ḥāfiẓ al-'Irāqī (w. 806 H.)	49
J. Definisi Ibn Ḥajar al-Asqalānī (w. 852 H.)	49
K. Definisi al-'Ajamī Damanhūrī Khalfah	51
 BAB V KESIMPULAN	
A. Kesimpulan	76
B. Implikasi dan Saran	76
DAFTAR PUSTAKA	77
LAMPIRAN	85

DAFTAR TABEL

Skema 1....	15
Skema 2.	63
Skema 3.	75

BAB I

PENDAHULUAN

1. Latar Belakang Masalah

Hadis¹ merupakan materi primer dari ilmu hadis. Dikatakan materi primer karena semua aspek hadis dikaji oleh ilmu ini. Ilmu hadis muncul dalam kepentingan penetapan kaidah-kaidah untuk menjaga dan memastikan sebuah hadis sampai pada konsumen hadis dengan selamat. “Selamat” dalam artian sampai pada pembaca, penelaah, pengkaji, dan peneliti hadis, dengan transformasi yang terjaga kesahihannya. Bagaimana tidak? Ilmu hadis merupakan disiplin ilmu yang bertujuan untuk memisahkan hadis yang sahih dengan yang *saqīm*² baik perkataan, perbuatan, *taqrīr* maupun *ṣifat*-nya.³

Ulama sepakat bahwa hadis meliputi perkataan, perbuatan, *taqrīr*, dan *ṣifah al-khalqiyah* maupun *ṣifah al-khuluqiyah*.⁴ Bisa dinyatakan sepakat karena substansi definisi yang berkembang di kalangan ulama, semuanya memuat poin-poin yang sama walaupun

¹ Ada beberapa pendapat yang mengomentari tentang hadis dan sunnah. Menurut Hasbi ash-Shiddieqy bahwa hadis sama dengan sunnah. Perbedaanannya adalah bahwa konotasi hadis adalah segala peristiwa yang dinisbatkan kepada Nabi saw., walaupun hanya sekali saja Beliau ucapkan atau kerjakan, dan walaupun hanya diriwayatkan oleh perorangan saja. Sedangkan sunnah adalah sesuatu yang diucapkan atau dilaksanakan Nabi saw., terus menerus, dinukilkan dari masa ke masa secara mutawatir. Ada juga yang berpendapat bahwa sunnah adalah jejak dan langkah Nabi saw., yang terbentuk melalui tindakan-tindakan dan ucapan-ucapan Nabi saw. Sedangkan hadis berupa berita tentang ucapan, perbuatan, dan hal ihwal Nabi saw. Endang Soetari AD (selanjutnya disebut Endang Soetari), *Ilmu Hadis* (Cet. II; Bandung: Amal Bakti Press, 1997), h. 7-8. Ada yang membedakan antara keduanya, bahwa hadis dan sunnah merupakan dua konsep yang muncul dan tumbuh secara terpisah dan independen. Sunnah lahir dari refleksi Nabi saw., terhadap al-Qur'an dan realitas yang mengitari dirinya. Sementara hadis merupakan rekaman verbal dari sunnah Nabi saw., tersebut. Muhammad Zubayr Siddiqy, *Hadis-A Subject Of Keen Interest*, editor PK Koya, *Hadith and Sunnah: Ideals and Realitas* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 4.

² *Saqīm* adalah lawan dari sahih yaitu rusak.

³ Muḥy al-Dīn Ibn Syarf al-Nawawī (631-676 H) (selanjutnya disebut al-Nawawī), *al-Taqrīb wa al-Taisīr Lima'rifah Sunan al-Basyīr al-Nazīr, taḥqīq, ta'liq, taqḍīm* oleh Muhammad 'Uṣmān al-Khasyṭ, (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1405/1985), h. 5.

⁴ Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīs 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1395/1975), h. 19. Mahsyar, *Telaah Kritis Kaidah Syāz dalam Kritik Matan Hadis* (Tesis Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar 2001), h. 1.

mereka berbeda pada redaksi dan beberapa hal.⁵ Sebagian ulama lain ada yang tidak memasukkan unsur *taqrīr* ke dalam definisi tersebut, namun menjadikannya sebagai unsur kaidah minor pada unsur mayor hadis *fi'liyah*.⁶

Kemunculan ilmu hadis yang bertujuan untuk mengawal kemurnian hadis tersebut sampai kepada konsumennya menjadi sebuah keniscayaan. Untuk itu salah satu pembahasan ilmu hadis yang urgen adalah kaidah kesahihan hadis. Kaidah ini meneliti dan memastikan sebuah hadis terjamin transformasinya aman dari penyimpangan, pemalsuan, perubahan. Atas dasar itu muncullah definisi ilmu hadis sebagai berikut:

عَلْمٌ بِقَوَانِينٍ يُعْرَفُ بِهَا أَحْوَالُ السَّنَدِ وَالْمَتْنِ وَمَوْضِعُهُ السَّنَدُ وَالْمَتْنُ وَغَايَتُهُ مَعْرِفَةُ الصَّحِيحِ مِنْ غَيْرِهِ.⁷

Artinya:

Ilmu tentang aturan-aturan yang dengannya diketahui keadaan sanad dan matan, temanya adalah sanad dan matan serta bertujuan untuk mengetahui yang sah dari yang tidak.

Substansi definisi ulama hadis lain menyatakan hal yang sama dengan definisi di atas. Terlihat jelas di dalamnya tercakup pembahasan “*ma'rifah al-ṣaḥīḥ min gairih*”. Hal ini mengindikasikan bahwa kaidah kesahihan hadis merupakan salah satu pembahasan yang urgen dalam ilmu hadis.

Lebih detail lagi dirumuskanlah definisi hadis sahih. Ada perbedaan definisi antara ahli hadis *al-Mutaqaddimīn* dengan *al-Muta'akhkhirīn*.⁸ Adapun definisi *al-Mutaqaddimīn* di antaranya sebagai berikut:

⁵ Beberapa hal yang dimaksud adalah ulama mendefinisikan hadis dengan tidak memasukkan sesuatu yang berasal dari sahabat dan *tābi'in*. Namun jumhur ulama menganggapnya termasuk *khabar* yang harus diakomodir sebagai hadis (*khabar*).

⁶ Endang Soetari, *Ilmu Hadis. op. cit.*, h. 3. Di antara yang tidak memasukkan unsur “*taqrīr*” adalah Ibn Subki. Alasannya, karena *taqrīr* telah tercakup dalam *af'āl* (segala perbuatan), maka, jika unsur *taqrīr* dimasukkan, rumusan definisi akan menjadi *gair māni'* (tumpang tindih).

⁷ Aḥmad 'Umar Hāsyim (selanjutnya disebut 'Umar Hāsyim), *Qawā'id Uṣūl al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h.7.

⁸ Fase *Mutaqaddimīn* bisa juga dinamakan dengan “fase riwayat”. Dimulai dari priode sahabat sampai akhir abad ke-V Hijriah. Corak fase ini adalah semua penukilan menggunakan sandaran dan periwayatan

Menurut al-Ḥākim al-Naisābūrī:

الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ أَنْ يَرْوِيَهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَحَابِيُّ زَائِلٌ عَنْهُ
اسْمُ الْجَهَالَةِ وَهُوَ أَنْ يَرْوِيَ عَنْهُ تَابِعِيَّانِ عَدْلَانِ ثُمَّ يَتَدَاوُلُهُ أَهْلُ الْحَدِيثِ بِالْقَبُولِ إِلَى
وَقْتِنَا هَذَا كَالشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ.⁹

Artinya:

Al-Ḥadīṣ al-Ṣaḥīḥ adalah sahabat meriwayatkannya dari Rasulullah saw., tanpa ada nama yang samar, lalu dua *tabi'īn* yang adil meriwayatkan darinya, kemudian ahli hadis mengedarkannya sebagai hadis *maqbūl* sampai saat ini sebagai *syahādah* atas *syahādah*.

Definisi terhadap hadis sahih terus mengalami perubahan redaksi menyesuaikan dengan perkembangan ilmu hadis. Ulama *Muta'akhhirīn* menyodorkan definisi yang relatif memiliki substansi yang sama dengan ulama *Mutaqaddimīn*. Berikut beberapa definisi yang mewakili ulama *Muta'akhhirīn* sampai saat ini:

Ibn al-Ṣalāḥ mendefinisikan hadis sahih dengan:

الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ هُوَ الْحَدِيثُ الْمُسْنَدُ الَّذِي يَتَّصِلُ اسْنَادُهُ بِنَقْلِ الْعَدْلِ الضَّبْطِ عَنْ
الْعَدْلِ الضَّبْطِ إِلَى مُنْتَهَاهُ وَلَا يَكُونُ شَاذًا وَلَا مَعْلًا.¹⁰

Artinya:

langsung. Sanad menjadi tiang fase ini. Fase *Muta'akhhirīn* bisa dinamakan dengan “fase pasca riwayat” yaitu pasca akhir abad ke-V Hijriah sampai sekarang. Corak fase ini adalah penukilan sudah berpijak pada buku-buku salaf yang sudah dikodifikasi, yang di dalamnya tercantum sanad-sanad sebagai penyandarannya. Hamzah al-Maḥibārī (selanjutnya disebut al-Maḥibārī), *Nazrāt Jadīdah Fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ (Dirāsah Naqdiyah Wa Muqāranah Bain al-Jānib)*, dalam al-Maktabah al-Syāmilah ver. 3.35 [CD ROM], www.ahlalhdceeth.com, h. 3.

⁹ Abū 'Abdullah Muḥammad Ibn 'Abdullah al-Ḥākim al-Naisābūrī (321-405 H.) (selanjutnya disebut al-Ḥākim al-Naisābūrī), *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, di-*taṣḥīḥ* dan di-*ta'liq* oleh Ma'zam Ḥusain, (Cet. II; Madinah: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1397/1977), h. 62.

¹⁰ Abū 'Amrū 'Uṣmān Ibn al-Ṣalāḥ al-Syahrūzawī (577-643 H) (selanjutnya disebut Ibn al-Ṣalāḥ), *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ Fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ* (Cairo: Maktabah al-Matanī, t.t.), h.7-8. Muḥammad Ibrāhīm al-Khafāwī, *Dirāsāt Uṣūliyah al-Sunnah al-Nabawiah* (Mansūrah: Dār al-Wafā' Li al-Ṭabā'ah Wa al-Nasyr Wa al-Tawzī', 1412/1991), h. 299. Ṭāhir al-Jazā'irī al-Damsyiqī, *Tawfīḥ al-Nazar Ilā Uṣūl al-Āsar*, ditahqiq oleh Abd. Al-Fattāḥ Abū Guddah dalam pustaka elektronik al-Maktabah al-Syāmilah [CD ROM]. Juz 1 (Ḥalab: al-Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islamiah, 1416/1995), h. 80.

Al-Ḥadīṣ al-Ṣaḥīḥ adalah *Al-Ḥadīṣ al-musnad* yang bersambung sanadnya dengan transformasi orang yang ‘*ādil ḍābiṭ*’ dari orang ‘*ādil ḍābiṭ*’ juga sampai ke ujung sanad tanpa ada *syāz* dan ‘*illah*’.

Al-‘Ajamī Damanhūrī mendefinisikan hadis sahih dengan:

الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ هُوَ الْحَدِيثُ الَّذِي اتَّصَلَ سَنَدُهُ بِنَقْلِ عَدْلٍ تَامٍّ الضَّبْطِ عَنْ مِثْلِهِ إِلَى
مَنْتَهَاهُ وَلَا يَكُونُ شَاذًا وَلَا مَعْلًا.¹¹

Artinya:

Al-Ḥadīṣ al-Ṣaḥīḥ adalah *al-ḥadīṣ* yang bersambung sanadnya dengan transformasi orang yang ‘*ādil*’ lagi sempurna ke-*ḍābiṭ*-annya, begitu seterusnya sampai ke ujung sanad tanpa ada *syāz* dan ‘*illah*’.

Sementara al-Qāsimī mendefinisikan hadis sahih dengan:

الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ هُوَ مَا اتَّصَلَ سَنَدُهُ بِنَقْلِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ عَنْ مِثْلِهِ وَسَلِمَ عَنْ شُذُوزٍ
وَعِلَّةٍ.¹²

Artinya:

Al-Ḥadīṣ al-Ṣaḥīḥ adalah *al-ḥadīṣ* yang bersambung sanadnya dengan transformasi orang yang ‘*ādil ḍābiṭ*’ dari orang yang ‘*ādil ḍābiṭ*’ juga, dan selamat dari *syāz* dan ‘*illah*’.

Kemudian diturunkan dari definisi ini beberapa kaidah yang dianggap sebagai acuan dalam penelitian hadis (sanad dan matan). Di antara acuan yang digunakan adalah kaidah kesahihan hadis, bila ternyata hadis yang diteliti bukanlah hadis mutawatir¹³.

Kaidah kesahihan hadis tersebut selanjutnya dikategorisasikan kepada beberapa poin yang kemudian menjadi variabel-variabel dalam penelitian kesahihan sebuah hadis. Jika

¹¹ Al-‘Ajamī Damanhūrī Khalīfah (selanjutnya disebut Al-‘Ajamī Damanhūrī), *Dirāsāt Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Cet I; Dār al-Ṭabā‘ah al-Muḥammadiyah, 1403/1983), h. 45.

¹² Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawā‘id al-Taḥdīs Min Funūn Muṣṭalah al-Ḥadīṣ* (al-Maktabah al-Syāmilah vol. 3.35, www.ahlalhdeth.com), h. 79.

¹³ Mayoritas ulama sepakat bahwa hadis yang dinilai mutawatir tidak perlu lagi diteliti sanadnya, karena mustahil orang sebanyak itu bersepakat berdusta. Arifuddin Ahmad (selanjutnya disebut Arifuddin), *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi* (Edisi II; Jakarta: Mscc, 2005), h. 71. Syuhudi Ismail (selanjutnya disebut Syuhudi), *Metodologi Penelitian Hadis* (Cet I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 63.

merujuk pada definisi yang disepakati oleh ulama di atas, maka kaidah kesahihan hadis itu terdiri dari: (1) Bersambung sanadnya (*ittiṣāl al-sanad*); (2) Periwatnya adil; (3) Periwatnya ḍābiṭ; (4) Terhindar dari unsur *syāẓ*; (5) Tidak mengandung *‘illah*.

Kelima kaidah ini bisa dikatakan, merupakan kesepakatan ulama yang terus digunakan sampai saat ini dalam mengukur kualitas sebuah hadis, walaupun ada perbedaan pembagian klasifikasi di antara mereka. Namun perbedaan itu tetap tidak menghilangkan salah satu unsur pun dari kelima kaidah di atas.

Syuhudi hanya membagi kaidah kesahihan ke dalam tiga kaidah yaitu: (1) Sanad hadis tersebut harus bersambung mulai dari *mukharrij*-nya sampai kepada Nabi saw.; (2) Seluruh periwayat dalam hadis itu harus bersifat adil dan ḍābiṭ; (3) hadis itu (sanad dan matannya) harus terhindar dari kejanggalan (*syuẓūẓ*) dan cacat (*‘illah*).¹⁴

Jika kelima unsur kaidah ini terpenuhi syarat-syaratnya oleh hadis, saat itu hadis tersebut dinyatakan valid dan bisa dijadikan hujjah. Lebih tepatnya dalam istilah ilmu hadis dinyatakan dengan hadis sahih.

Lima unsur kaidah kesahihan hadis di atas memiliki langkah-langkah metodologis yang dipergunakan dalam penelitian untuk sampai pada hasil penelitian yang diharapkan. Berikut ini secara umum langkah yang bisa ditempuh dalam memverifikasi kaidah *ittiṣāl al-sanad*, ke-*‘adālah*-an dan ke-ḍābiṭ-an periwayat dalam sanad sebuah hadis:

1. *Ittiṣāl al-Sanad*

Ittiṣāl al-sanad artinya bersambungannya sanad. Bersambung dalam artian antara satu periwayat dengan periwayat lain terbukti terjadinya transformasi hadis antara mereka, terlepas statusnya *marfū‘* atau *mawqūf*.¹⁵

¹⁴ *Ibid.* h. 73-74. Dalam buku ini Arifuddin mengutip pendapat Syuhudi dari bukunya *Metodologi Penelitian*.

¹⁵ Al-‘Ajamī Damanhūrī, *op. cit.* h. 108.

Langkah-langkah yang digunakan dalam meneliti ketersambungan sebuah sanad adalah: (1) Membuat skema sanad yang diskemakan dari sanad yang ada pada hadis;¹⁶ (2) Meneliti satu persatu periwayat hadis tersebut, apakah periwayat tersebut terbukti pernah berguru pada periwayat di atasnya dan pernah mengajarkan hadis pada periwayat di bawahnya;¹⁷ (3) Meneliti lafal yang digunakan dalam meriwayatkan hadis yang dikenal dengan *ṣiḡah al-tahḍīs*, seperti: *ḥaddasānā*, *akhbaranā*, *‘an*, dan sebagainya.¹⁸

2. Periwayatnya adil

Verifikasi terhadap keadilan periwayat dilakukan melalui langkah metodologis: (1) Popularitas keutamaan dan kemuliaannya di kalangan ulama hadis; (2) Penilaian dari para kritikus periwayat yang berisi pengungkapan terhadap kelebihan dan kekurangan pada periwayat tersebut; (3) Penerapan kaidah *jarḥ* dan *ta’dīl* yang dipakai ketika para kritikus periwayat tidak sepakat dalam menilai seorang periwayat.¹⁹

3. Periwayatnya *ḍābiṭ*

Verifikasi terhadap ke-*ḍābiṭ*-an periwayat dilakukan melalui langkah metodologis: (1) Berdasarkan kesaksian ulama; dan (2) Berdasarkan kesesuaian

¹⁶ Skema berguna untuk mensistematiskan penelitian para periwayat, apalagi jika terdapat beberapa jalur periwayatan. Di dalam skema juga akan terlihat tahapan *ṭabaqāt*-nya.

¹⁷ Data untuk aspek ini bisa diteliti pada kitab-kitab *rijāl* sehingga ditemukan data-data terkait dengan guru-murid, tahun wafat untuk mengukur kemungkinan kesezamanan, tempat tinggal untuk aspek kemungkinan bertemu. Di antara kitab-kitab yang digunakan dalam meneliti riwayat hidup periwayat adalah *Tahẓīb al-Tahẓīb* karya Ibn Ḥajar al-Asqalānī, *Mīzān al-I’tidāl* karya al-Ḥabībī, *Tahẓīb al-Kamāl* karya al-Mizzī.

¹⁸ Ambo Asse, “*Perspektif Hadis Nabi Saw., Terhadap Penetapan Awal Bulan Qamariyah*” (Disertasi Doktor, Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, 2007), h. 56. Syuhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Cet II; Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1995), h. 128.

¹⁹ La Ode Ismail Ahmad (Selanjutnya disebut La Ode), “*Epistimologi Validitas Hadis Dalam Tinjauan Syi’ah-Sunni*” (Disertasi Doktor, Program Pascasarjana UIN Alauddin, Makassar, 2009), h. 230.

riwayatnya dengan riwayat yang disampaikan oleh periwayat lain yang sudah dikenal ke-*dābiṭ*-an.²⁰

Ulama hadis tidak mengemukakan secara sistematis tentang langkah-langkah penelitian matan, tetapi langsung menerangkan tanda-tanda yang berfungsi sebagai tolok ukur bagi matan hadis yang sahih.²¹ Namun Arifuddin mencantumkan kaidah minor bagi matan yang terhindar dari *syuḏūḏ*: (1) Sanad matan bersangkutan *maḥfūḏ* atau bukan *garīb*; (2) Matan hadis bersangkutan tidak bertentangan atau menyalahi hadis yang lebih kuat.²²

Ada penelitian lain yang pernah menyusun langkah-langkah verifikasi terhadap kaidah keempat ini. Penelitian tersebut menyatakan bahwa langkah metodologisnya adalah: (1) Membandingkan semua sanad yang mengambil matan hadis yang pokok masalahnya sama; (2) Para periwayat pada seluruh sanad diteliti kualitasnya; dan (3) Apabila seluruh periwayat *ṣiqah* dan ternyata ada seorang periwayat yang sanadnya menyalahi sanad yang lainnya, sanad yang menyalahi inilah yang dikategorikan *syāḏ* dan dikalahkan oleh sanad yang lainnya yang dinamakan dengan sanad *maḥfūḏ*.²³

Penelitian lainnya yang mencoba menyusun langkah verifikasi ini adalah penelitian yang dilakukan oleh peneliti sendiri. Peneliti mencoba menyusun langkah-langkah terhadap verifikasi *syāḏ* ini dengan langkah metodologis sebagai berikut: (1) Membandingkan matan dengan matan *syāhid*-nya, artinya dibandingkan dengan matan *mukhālif*-nya; (2) Meneliti para periwayat pada sanad *mutābi*'-nya dan *syāhid*-nya untuk mengetahui periwayat siapa yang melakukan kesalahan dan sanad yang mana yang lebih kuat agar jelas mana yang *syāḏ* dan yang *maḥfūḏ*; (3) Penilaian ulama (kritik periwayat lain), untuk mengecek sebuah hadis pernah dinyatakan *syāḏ* atau tidak. Ini bertujuan Untuk mendapat data tambahan dalam

²⁰ *Ibid.* h. 230-231.

²¹ Arifuddin, *op. cit.* h. 106, mengutip pendapat Syuhudi dalam bukunya “*Metodologi Penelitian Hadis Nabi*” (Cet I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 121.

²² *Ibid.* h. 103.

²³ La ode, “Epistimologi Validitas Hadis”, *op. cit.* h. 231.

mengungkap letak *syāz* pada hadis. Namun, rumusan ini memerlukan telaah lebih mendalam

24

Jika dilihat dari kaidah-kaidah ini, maka belum tergambar secara sistematis tentang langkah-langkah verifikasi yang dijadikan acuan dalam menelusuri unsur *syāz* dalam sebuah sanad maupun matan. Peneliti maksudkan tidak tergambar dalam langkah verifikasi operasionalnya. Dari beberapa penelitian di atas, ditemukan beberapa perbedaan langkah metodologis. Pertanyaan selanjutnya adalah dengan menggunakan langkah metodologis di atas, maka secara kongkrit bagaimana tahapan-tahapan yang perlu dilakukan dalam memverifikasi data-data terkait penelusuran *syāz* tersebut?

Mengapa unsur-unsur terhindar dari *syuḏūz*, dan *'illah* dicantumkan mayoritas ulama sebagai unsur-unsur kaidah kesahihan hadis? Mayoritas ulama hadis berbuat demikian karena dua kemungkinan: (1) Kedua unsur itu memang merupakan unsur-unsur yang mandiri, terlepas dari ketiga unsur kaidah yang disebutkan terdahulu. Dugaan ini timbul karena hampir seluruh kitab ilmu hadis yang membahas definisi hadis sahih yang dijadikan sebagai rujukan, tidak menerangkan status kedua unsur tersebut. Bila dugaan ini benar, berarti ada sanad yang benar-benar bersambung dan diriwayatkan oleh periwayat yang benar-benar adil dan *ḍābiṭ* (dan atau *tamm al-ḍabṭ*) ternyata mengandung *syuḏūz* dan *'illah* terkait dengan sanad yang tidak bersambung atau periwayat yang tidak *ḍābiṭ*; (2) Kedua unsur itu disebutkan dengan maksud sebagai penekanan (*ta'kid*) pentingnya pemenuhan kedua unsur dimaksud sebagai sikap kehati-hatian semata. Jadi, kedua unsur itu bukanlah sebagai unsur-unsur kaidah mayor, melainkan sebagai unsur-unsur kaidah minor sebagaimana kesimpulan dari penelitian Syuhudi.²⁵

²⁴ Reza Pahlevi Dalimunthe, "*Syāz dan Permasalahannya*" (dipresentasikan pada seminar kelas mata kuliah "Qawaid Tahdis" semester I S3 Konsentrasi Hadis PPs UIN Alauddin Makassar tanggal 19 November 2009), h. 5. Dan "*Kritik Terhadap Metodologi Kritik Matan Ṣalāḥ al-Dīn al-Adlabī dalam bukunya Manhaj al-Naqd al-Matan 'Inda 'Ulama' al-Hadīs al-Nabawī*" (dipresentasikan pada seminar kelas mata kuliah "Perkembangan Pemikiran Hadis" semester II S3 Konsentrasi Hadis PPs UIN Alauddin Makassar tanggal 10 Mei 2010), h. 7.

²⁵ Syuhudi, *Kaidah Kesahihan*, h. 133 dan 135. Dugaan Syuhudi itu timbul dengan alasan bahwa: (1) menurut penelitian al-Irāqī (w. 806/1401), kalangan Ulama *Mutaqaddimīn* ada yang memasukkan hadis *syāz* dan *mu'all* ke dalam kategori hadis sahih, bila sarat tertentu lainnya telah terpenuhi. 'Abd. al-Rahīm Ibn

Pada perakteknya ternyata ditemukan berbagai perbedaan langkah verifikasi tersebut. Ada hadis setelah di-*takhrīj*, langsung dapat disimpulkan terindikasi *syāz* atau tidak pada tahap pengkajian kaidah ke- '*adālah*-an atau ke-*dābiṭ*-an.²⁶ Sebaliknya ada hadis yang mesti diteliti unsur *syāz*-nya secara tersendiri.²⁷

Contoh-contoh yang dikutip di atas juga tidak menggambarkan proses tahapan langkah verifikasi untuk sampai pada kesimpulan pernyataan bahwa ditemukannya unsur-unsur *syāz* di dalamnya. Jika proses itu bisa disepakati tahapan langkah yang ditempuh, maka akan sangat memudahkan bagi pengkaji hadis dalam memverifikasi kaidah keempat pada kaidah kesahihan hadis yaitu unsur *syāz* dalam men-*takhrīj* sebuah hadis.

Variabel berikutnya dalam latar belakang penelitian ini adalah perbedaan ulama dalam mendefinisikan *syāz*. Hal ini penting untuk dibahas karena perbedaan yang ada ditemukan sangat signifikan antara satu dengan yang lainnya.

Sebagai bahan acuan fakta perbedaan tersebut, berikut ini dipaparkan perbedaan-perbedaan tersebut:

Ḥusain al-‘Irāqī, *al-Taḥqīd wa al-Idāh Syarḥ Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* (al-Madinah al-Munawwarah: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1400H.), h. 21. Untuk menghindari terjadinya kerancuan pendefinisian hadis sahih, maka kedua unsur itu disebutkan; (2) dalam kegiatan penerimaan dan penyampaian riwayat hadis (*taḥammul wa adā’ al-ḥadīṣ*), secara teknis penerimaan dan penyampaian riwayat hadis dimungkinkan dengan melihat apakah mereka hidup pada zaman yang sama atau tidak. Misalnya, periwayatan dalam bentuk ijazah tertentu dan *al-waṣiyyah*. Untuk menghindari terjadinya hal itu, maka kedua unsur itu dicantumkan. Arifuddin Ahmad, *Paradigma Baru*, h. 74-75.

²⁶ Contoh unsur *syāz* pada sanad karena bermasalah pada faktor '*adālah*-nya: hadis yang diriwayatkan oleh al-Turmuḏī, Nasā’i, Ibnu Mājah dengan jalur sanad Ibn ‘Uyainah dari ‘Amru Ibn Dīnār dari ‘Ausajah dari Ibn ‘Abbās bahwa seseorang meninggal pada masa Rasulullah saw., dan tidak meninggalkan ahli waris kecuali budaknya...(hadis). Ada sanad lain dari Ḥamād Ibn Zaid, dia meriwayatkan dari ‘Amru Ibn Dīnār dari ‘Ausajah dan tidak mencantumkan Ibn ‘Abbās. Untuk itu Abū Ḥātim berpendapat: “yang *maḥfūz* adalah hadis Ibn ‘Uyainah”. Ḥamād Ibn Zaid juga merupakan periwayat yang adil dan *dābiṭ*, namun dia bertentangan dengan riwayat *ṣiḡah* yang lebih banyak jumlahnya. Unsur *syūzūz*-nya adalah “tidak mencantumkan Ibn ‘Abbās dalam sanadnya. al-Nawawī, *al-Taqrīb wa al-Taysīr*. *op.cit.* h. 40.

²⁷ Contoh unsur *syāz* yang harus dibahas secara tersendiri yaitu pada matan: hadis yang diriwayatkan oleh al-Dāruqutnī dari ‘Aisyah r.a., bahwa Rasulullah saw., kadang-kadang meng-*qasar* shalat dalam perjalanan dan kadang-kadang melaksanakannya dengan sempurna, kadang-kadang berbuka puasa dan kadang-kadang berpuasa (hadis). Kejanggalannya adalah bahwa tindakan Nabi saw., yang benar adalah beliau senantiasa melaksanakan shalat *qasar* dalam perjalanan. Oleh karena itu al-Ḥafīz Ibn Ḥajar berkata dalam *Bulūḡ al-Maram*: “yang *maḥfūz* adalah bahwa tindakan itu adalah tindakan ‘Aisyah, yakni riwayatnya *mauqūf* padanya, tidak *marfū’*“. Nūr al-Dīn ‘Itr, *‘Ulum al-Hadits 2* (Cet. II; Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1997), h. 229.

Menurut al-Syāfi‘i *syāz* adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang periwayat *ṣiqah* bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh orang banyak.²⁸

Menurut Abū Ya‘lā al-Khalīlī al-Qazwīnī juga mengutip dari al-Syāfi‘i dan sekelompok ulama *al-Hijāj*, namun dia sependapat dengan definisi sebagian *ḥuffāz al-ḥadīṣ* yang menyebutkan bahwa hadis *syāz* adalah sebuah hadis yang hanya mempunyai satu sistem sanad, terlepas dari terjadinya kejanggalaan itu oleh seorang guru yang *ṣiqah* atau tidak. Jika terjadinya dari seorang tidak *ṣiqah*, maka hukumnya *matrūk* tidak diterima. Jika sebaliknya maka di-*tawaqquf*-kan dan tidak berhujjah dengan hadis tersebut.²⁹

Menurut al-Ḥākim Abū ‘Abdullah bahwa *syāz* adalah hadis yang seorang *ṣiqah* menyendiri di dalam periwayatannya dari para *ṣiqah* yang lain dan tidak ada *tābi‘* untuk periwayat *ṣiqah* tersebut.³⁰

Perbedaan-perbedaan definisi di atas merupakan fakta bahwa di antara ulama terjadi perbedaan persepsi terhadap pengartian *syāz*. Data definisi di atas hanya mewakili beberapa pemahaman di kalangan ulama *Mutaqaddimīn* dan *Muta’akhhirīn*³¹, disinyalir bahwa perbedaan pemahaman juga terjadi pada ulama-ulama lain baik *Mutaqaddimīn* dan *muta’akhhirīn*.

Variabel ini menjadi permasalahan tersendiri dan penting dibahas untuk mengetahui apakah terjadi perbedaan penilaian terhadap hadis disebabkan oleh pendefinisian yang berbeda. Pendefinisian yang berbeda disinyalir juga membuat pemahaman yang berbeda, pemahaman yang berbeda menghasilkan penilaian yang berbeda.

²⁸ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah*, *op. cit.*, h. 36. Imam al-Nawawī, *Dasar-Dasar Ilmu Hadis* (Cet II; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), h. 26.

²⁹ Ibn al-Ṣalāḥ al-Syahrūzawī, *Muqaddimah*. *loc. cit.* Imam al-Nawawī, *Dasar-Dasar Ilmu Hadis*. *loc. cit.*, h. 27.

³⁰ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah*. *loc. cit.*

³¹ Batasan ulama *Mutaqaddimīn* adalah ulama yang hidup sampai tahun 300 H., atau sampai abad ke III Hijriah. Sementara ulama *Mutaakhhirīn* adalah mereka yang hidup setelahnya. Syuhudi, *Kaedah Keshahihan*, *op. cit.* h. 119.

Kajian awal latar belakang penelitian ini menunjukkan beberapa model hasil penelitian dan penilaian terhadap hadis-hadis yang terindikasi mengandung unsur *syāz*. Kebanyakan model yang ditunjukkan dalam literatur-literatur tersebut adalah langsung mencantumkan pernyataan-pernyataan hasil penelitian dan penilaian seperti: “قال فيه : ضعيف”³².

Hadis:

عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِهِمْ فَسَهَا فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ تَشَهَّدَ ثُمَّ سَلَّمَ.

Artinya:

Dari ‘Imrān ibn Ḥuṣain r.a. bahwa Nabi saw., shalat bersama mereka, kemudian beliau lupa, maka beliau melakukan sujud dua kali kemudian bertasyahud lalu salam.

Penelitiannya mengomentari: dalam hadis ini “*ḍaʿīf syāz*”

Perbedaan pemahaman ini menjadi masalah penelitian, dimana permasalahan memicu penelitian tentang deskripsi dan analisa terhadap sejarah munculnya definisi dan sejarah munculnya perbedaan definisi dan pemahaman tersebut.

2. Rumusan Masalah

Untuk menghindari ruang lingkup penelitian yang terlalu luas, dan untuk membuat penelitian menjadi fokus pada permasalahan, peneliti merumuskan masalah pokok penelitian ini dengan: Bagaimana sejarah ontology *syāz* pada hadis?

Dari pokok permasalahan yang disebutkan di atas maka dapat diidentifikasi sub-sub permasalahan sebagai berikut:

1. Bagaimana deskripsi perbedaan pemahaman ulama terhadap teori verifikasi *syāz*?
2. Bagaimana sejarah definisi yang dibuat oleh ulama hadis terhadap *syāz*?

³² *Arsyīf Multaqā Ahl al-Ḥadīṣ 1* dalam *al-Maktabah al-Syāmilah ver. 3.35* [CD ROM], h. 40.

3. Tujuan Penelitian

Jika dilihat dari rumusan permasalahan penelitian di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk:

1. Untuk mengetahui perbedaan pemahaman ulama secara deskriptif terhadap teori verifikasi *syāz* dan sejauh mana pengaruh perbedaan pemahaman *syāz* antara ulama hadis terhadap pen-*tashīh*-an dan pen-*taḍfīf*-an sebuah hadis;
2. Untuk mendeskripsikan dan menganalisa sejarah definisi yang dibuat oleh ulama hadis terhadap *syāz*;

4. Signifikansi Keilmuan

Signifikansi penelitian dalam keilmuan mencakup dua hal penting yaitu kegunaan ilmiah dan kegunaan praktis. Dari kedua cakupan ini, maka kegunaan penelitian ini adalah bahwa penelitian ini bertujuan untuk menambah wacana baru dalam ilmu hadis, dimana penelitian ini berusaha memetakan teori *syāz* dalam hadis.

5. DESAIN DAN METODE RISET

1. Metode Penelitian

Dalam penelitian disertasi, ada beberapa metodologi yang dapat dipergunakan sesuai dengan kepentingan dan model data yang akan ditelusuri. Jika dilihat dari jenisnya, maka penelitian dapat digolongkan atau dibagi ke dalam beberapa jenis berdasarkan kriteria-kriteria tertentu, antara lain berdasarkan: (1) Tujuan; (2) Pendekatan; (3) Tempat;³³ (4) Pemakaian atau hasil serta alasan yang diperoleh;³⁴ (5) Bidang ilmu yang diteliti;³⁵ (6) Taraf

³³ Terbagi kepada penelitian lapangan (*field research*), penelitian kepustakaan (*library research*), penelitian laboratorium (*laboratory research*).

³⁴ Berdasarkan hasil atau alasan yang diperoleh, maka penelitian dibagi kepada penelitian *basic research* (mempunyai alasan intelektual dalam rangka pengembangan ilmu pengetahuan) dan penelitian *applied research* (penelitian terapan yang mempunyai alasan praktis, keinginan untuk mengetahui).

penelitian; (7) Teknik yang digunakan;³⁶ (8) Keilmiahan; (9) Spesialisasi bidang (ilmu) garapan.³⁷

Jika dilihat dari jenis penelitian yang akan dilakukan, maka jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Dia merupakan penelitian Kualitatif berdasarkan metode analisisnya dimana datanya diteliti dengan analisa kualitatif. Dia merupakan penelitian percobaan (*experimen research*) karena memberi perlakuan khusus terhadap variabel tertentu. Jika dirunut, maka *experimen research* di sini merupakan pengujian terhadap teori-teori yang ada kemudian diteliti kemungkinan-kemungkinan pengembangan yang dapat dilakukan terhadap teori-teori tersebut untuk menemukan teori baru.

Alur metodologi pembahasannya adalah dengan membahas variabel yang berkaitan erat untuk menemukan jawaban atas pertanyaan penelitian. Variabel yang diutarakan di atas jika dicermati, akan berkaitan erat dan berhubungan banyak dengan berbagai disiplin ilmu, baik sejarah, ilmu hadis, dan beberapa disiplin ilmu lainnya.

Di antara pendekatan multidisipliner yang akan digunakan pada pase deskripsi data awal, analisa data adalah: (1) pendekatan sejarah, yaitu menelusuri sejarah kemunculan kaidah kesahihan hadis secara singkat kemudian fokus pada sejarah kaidah *syāẓ*. Semua data sejarah tentang *syāẓ* akan dideskripsikan sebagai data awal termasuk di dalamnya sejarah pendefinisian di kalangan ulama; (2) pendekatan ilmu hadis, digunakan sebagai pendekatan untuk menganalisa data; (3) pendekatan metodologi kitab-kitab hadis baik kitab hadis, ilmu hadis dan syarah hadis untuk menganalisa data; (4) pendekatan linguistik, urgensi kajian bahasa mempunyai peran penting untuk menganalisa data.

³⁵ Terbagi kepada penelitian sosial dan eksakta, nampaknya pengklasifikasian ini memasukkan kajian agama ke dalam penelitian sosial yang terkesan kualitatif.

³⁶ Terbagi kepada *survey research* dan *experimen research* (penelitian percobaan yang dilakukan perubahan dengan mengadakan perlakuan khusus terhadap variabel yang diteliti).

³⁷ Imam Suprayogo dan Tobroni, Metodologi penelitian Sosial-Agama (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001), h. 8-9. Abdulhamid, *Jenis-Jenis Penelitian Ilmiah*, (file.wordpress.com), <http://www.infokripsi.com/Resource/Jenis-jenis-Penelitian-Ilmiah.html.html>. (15 Desember 2010).

Pendekatan multidisipliner di sini berupa rujukan data terkait masalah pokok dalam bentuk penelitian pustaka, kemudian menganalisa data tersebut dengan cara mengumpulkan instrumen, mengumpulkan variabel data penelitian *syāz* yang pernah dilakukan oleh ulama terdahulu.

Teknik Pengumpulan Data

Penelitian yang menggunakan metodologi kualitatif mengenal beberapa metode pengumpulan data sesuai dengan objek kajiannya, diantaranya: (1) Wawancara³⁸; (2) Observasi³⁹; (3) Dokumen⁴⁰; (4) *Focus Group Discussion* (FGD)⁴¹; (5) Survey dan kartu data.⁴² Dari beberapa jenis teknik pengumpulan data yang ada, maka penelitian ini akan menggunakan teknik observasi dan dokumen.

Teknik observasi dimaksudkan untuk mengamati dan mengumpulkan data yang relevan terhadap objek penelitian. Sementara pengumpulan data dengan teknik dokumen dimaksudkan untuk mengumpulkan data terkait yang dimuat oleh dokumen-dokumen baik berupa buku-buku Ilmu Hadis, buku-buku Hadis, buku-buku hasil penelitian yang sudah diterbitkan, penelitian yang ada pada jurnal, sikripsi, tesis, disertasi maupun penelitian lain yang tidak diterbitkan.

³⁸ Wawancara merupakan alat *re-checking* atau pembuktian terhadap informasi atau keterangan yang diperoleh sebelumnya. Teknik wawancara yang dipergunakan dalam penelitian kualitatif adalah wawancara mendalam.

³⁹ Ada beberapa teknik yang dicakup oleh teknik observasi diantaranya partisipasi, tidak berstruktur dan kelompok. Hal ini menyangkut sejauh mana keterlibatan peneliti dalam mengamati objek penelitian. Deddy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif, Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya* (Cet IV, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004), h. 162.

⁴⁰ Pengumpulan data dengan objek data surat-surat, catatan, harian, cendramata, laporan, artefak, foto, manuskrip dan sebagainya. Secara detail bahan dokumenter terbagi beberapa macam, yaitu otobiografi, surat-surat pribadi, buku dan catatan harian, memorial, kliping, dokumen pemerintah atau swasta, data di server dan flashdisk, data tersimpan di website dan lain-lain.

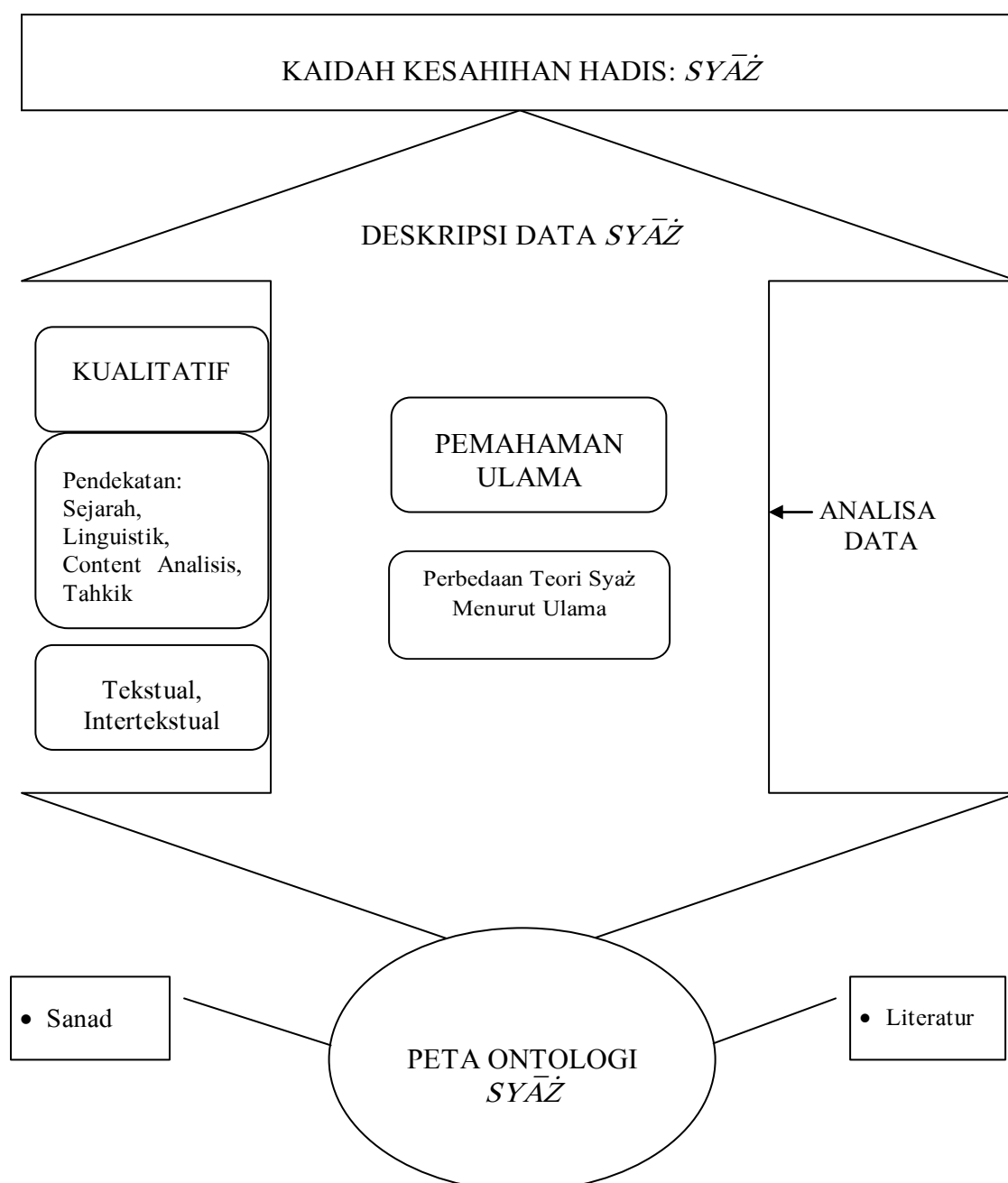
⁴¹ Teknik pengumpulan data yang umumnya dilakukan pada penelitian kualitatif dengan tujuan menemukan makna sebuah tema menurut pemahaman sebuah kelompok.

⁴² A. Qadir Gassing HT., Wahyudin Halim, ed., *Pedoman Penulisan. Op.cit.* h. 11-12. Iyan Afriani H.S., *Metode Penelitian Kualitatif*, B. Bungin, *Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2007). <http://www.penalarn-unm.org/index.php/artikel-nalar/penelitian/116-metode-penelitian-kualitatif.html> (Saturday: 17 Januari 2009, 00:00).

Data penelitian ini berupa data yang dikumpulkan dari beberapa sumber kajian yang menjadi instrumennya. Di antaranya instrumen penelitian ini adalah: (1) Kajian sejarah pendefinisian *syāẓ* di kalangan ulama; (2) Kajian kaidah *syāẓ* dalam literatur ilmu hadis; (3) kaidah ke-*ṣaḥīḥ*-an hadis; (4) Komparasi terhadap literatur yang mengkaji *syāẓ*. Dan beberapa instrumen lain yang mungkin ditemukan dalam penelitian nanti.

2. Kerangka dan Alur Pemikiran

Kerangka teori untuk kerangka pemikiran yang akan dikembangkan sebagai alur pemikiran penelitian ini adalah:



6. KAJIAN TEORITIS

Kajian pustaka dalam penelitian disertasi sangat esensial untuk dilakukan. Hal ini dimaksudkan agar terhindar dari kesamaan penelitian dengan peneliti sebelumnya, untuk menjelaskan bahwa teori sebelumnya masih perlu untuk diuji ulang atau dikembangkan, menjelaskan bahwa ada kemungkinan penemuan teori baru atas teori lama yang disinyalir sudah tidak relevan⁴³. Untuk kepentingan ini peneliti telah melakukan kajian pustaka, baik kajian pustaka lokal (tempat penelitian), perpustakaan luar domisili penelitian, perpustakaan digital, dan perpustakaan timur tengah.

Adapun hasil penelusuran penelitian yang ditemukan sebagai kajian pustaka penelitian ini akan peneliti bagi kepada dua bentuk kajian penelitian, *pertama*, kajian pustaka hasil penelitian; *kedua*, kajian pustaka karya buku.

1. Kajian pustaka hasil penelitian

Penelitian-penelitian yang menjadi kajian pustaka pada penelitian ini:

- a. *Al-Syāz Min al-Ḥadīṣ Wa Aṣaruh fi al-Aḥkām al-Fiqhiyyah*, sebuah tesis karya Muhammad Zakī Muhammad ‘Abd. al-Dāyīm dalam meraih gelar magisternya pada Universitas Cairo, Fakultas Dār al-‘Ulūm, jurusan Syarī‘ah al-Islāmiyyah. Tesis ini diselesaikan pada tahun 2001 M/ 1422 H. Tesis ini ditulis dalam bahasa Arab, terdiri dari satu jilid dan 424 halaman.

Tesis ini membahas tentang hadis-hadis *ḍa‘īf* dengan stresing pembahasan pada hadis *syāz*, kemudian dikaitkan dengan pengaruhnya terhadap penetapan hukum fiqih. Secara teoritis tesis ini mengungkap pembahsan *syāz* secara mendalam. Dari halaman 69-155, tesis ini membahas tentang kaidah *syāz*, sebagai acuan bahasan-bahasan di dalamnya adalah: (1) studi mendasar seputar *syuḏūḏ* dan *ziyādah al-ṣiqah*; (2)

⁴³ A. Qadir Gassing HT., Wahyudin Halim, ed., *Pedoman Penulisan Karya Tulis Ilmiah Makalah, Skripsi, Tesis, Dan Disertasi* (Makassar: Alauddin Press, 2009), h. 10-11.

perbedaan antara hadis *syāz* dengan *ziyādah al-siqah*; (3) pembagian ulama terhadap hadis *ḍaīf* dan posisi *syāz* di dalamnya; (4) kedudukan “*al-Ṣaḥīḥain*”, adakah ditemukan *syāz* di dalamnya, pembahasan mendalam yang al-Dāruqūṭnī dan ulama lainnya mengkritik bahwa ada “*syāz*” di dalamnya.

Perbedaan antara tesis ini dengan penelitian yang akan peneliti lakukan adalah bahwa tesis ini mengambil penekanan pembahasan tentang pengaruh hadis *syāz* terhadap hukum-hukum fiqh. Jika dilihat pada daftar isi dari tesis ini, ditemukan dari halaman 201-379 memuat: (1) sisi-sisi pen-*tarjīḥ*-an pada perbedaan riwayat-riwayat hadis; (2) pengaruh hadis *syāz* terhadap hukum-hukum fiqh; (3) penerapan kaidah yang ditemukan pada kasus-kasus hadis yang dipakai sebagai dalil *fiqhiyyah*. Tiga pembahasan ini diuraikan oleh penulis tesis tersebut dalam 43 halaman. Selanjutnya dia mencantumkan contoh-contoh hadis *syāz* dan dikaitkan dengan pengaruhnya dengan hukum fiqh.

Contoh hadis *syāz* yang dinyatakan mengandung *syuḏūḏ* dalam tesis ini sebagai berikut:⁴⁴

Hadis yang asli: dari Yazīd Ibn Kīsān dari Abī Ḥāzim dari Abī Hurairah r.a., bahwa nabi berkata kepada pamannya saat mau meninggal: “*qul lā ilāha illa Allah Asyhadu laka bihā yaum al-qiyāmah, fa abā, fa anzal Allah: [Innaka lā tahdī man aḥbabta...al-ayah]*” (*al-Qaṣaṣ: 56*).

Takhrij hadis: diriwayatkan oleh Muslim (25), Turmizī (3188), Aḥmad (2/434, 441), Abū ‘Awānah (1/15), Ibn Abī Ḥātim dalam “*al-Tafsīr*” (9/2994 no. 17000), al-Ṭabarī dalam “*al-Tafsīr*” (20/92), al-Wāḥidī dalam “*Asbāb al-Nuzūl*” (281), dan al-Baihaqī dalam “*al-Dalā’il*” (2/344). dengan *turuq* yang sama.

Demikian yang diriwayatkan dari Yazīd: Yahya Ibn Sa‘īd al-Qaṭṭān, Marwān Ibn Mu‘āwiyah al-Fujjārī, al-Walīd al-Qāsim dan Muḥammad Ibn ‘Ubaid.

Riwayat yang dikritik: Abū Khālid al-Aḥmar dari Yazīd Ibn Kīsān...dengan sanadnya bahwa dia berkata: “*laqqinū mautākum lā ilāha illa Allah*”.

Takhrij hadis: diriwayatkan Muslim (917), Ibn Majah (1444), Ibn Abī Syaibah (3/125), Abū Ya‘lā (6184), Ibn al-Jarūd (513), Baihaqī (3/383), dengan *turuq* yang sama

Ibn al-‘Ammār berkata: ini kesalahan dari Abū Khālid al-Aḥmar, sebenarnya hadis itu konteksnya adalah kisah dari Abī Ṭālib bahwa Nabi berkata kepadanya: “*qul lā ilāha illa Allah Asyhadu laka bihā yaum al-qiyāmah*”

⁴⁴ Muhammad Zakī Muhammad ‘Abd. al-Dāyīm (selanjutnya disebut Muhammad Zakī), *Al-Syāz Min al-Ḥadīṣ Wa Asaruh fi al-Aḥkām al-Fiqhiyyah* (Tesis, Cairo: Fakultas Dār al-‘Ulūm Universitas Cairo, 2001 M/ 1422 H), h. 179.

Verifikasi (*taḥqīq*) riwayat: bahwa Abū Khālid al-Aḥmar terikutkan dalam lafaz ini. Yang mencantumkan adalah Marwān Ibn Mu‘āwiyah dalam riwayat Abī Bakar Ibn Abī Syaibah dari Abū Khālid. *Akhrajahu Ibn Mundah* dalam kitab “al-Tauḥīd” no 184. Dia bertentangan dengan hadis dari Muḥammad Ibn ‘Ibād dan Ibn Abī ‘Umar pada hadis Muslim no (25). Sebagaimana pada “hadis asli” di atas. Keduanya meriwayatkan dari marwān sebagaimana riwayat al-Jamā‘ah dari Yazīd. Dengan demikian jelaslah bahwa riwayat yang benar (*maḥfūz*) dalam sanad ini adalah yang dari Ibn Abī Syaibah pada Ibn Mundah. Alasannya karena Ibn Abī Syaibah mencantumkan pada *muṣannafah*-nya dan tak seorang pun dari muridnya yang meriwayatkan itu, seperti Bukhari, Muslim, Ibn Majah dan yang lainnya, namun hanya diriwayatkan oleh mereka secara menyendiri lewat Abū Khālid al-Aḥmar bukan Marwān.

Kemudian peneliti tesis ini mengutip *mutāba‘ah* dari riwayat Abū Khālid al-Aḥmar yang semuanya *ḍa‘īf*.

.....

Kesimpulan: hadis Abi Hurairah selamat (*maḥfūz*) karena komentar Ibn ‘Ammār yang mengungkap unsur *syāz* pada hadis Abū Khālid. Walaupun matanya memiliki *syawahid*, di antaranya ada yang sahih dari Ibn Mas‘ūd berstatus *marfū‘* dengan lafaz kritik yang diriwayatkan oleh Muslim (916), al-Tumizi (976), al-Nasā’i (4/5)⁴⁵

Dari data-data di atas peneliti menyatakan bahwa penelitian yang akan dilakukan di dalam disertasi ini akan membahas wilayah yang berbeda dengan tesis tersebut. Penelitian disertasi ini akan mengambil fungsi pengembangan penelitian terhadap penelitian sebelumnya, termasuk tiga penelitian yang menjadi kajian pustaka tersebut di atas.

- b. *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi (Refleksi Pemikiran Pembaruan Prof. Dr. Muhammad Syuhudi Ismail)*, sebuah penelitian yang ditulis oleh Arifuddin Ahmad sebagai penelitian disertasi untuk mendapatkan gelar doktornya pada kajian hadis. Kemudian disertasi itu dibukukan dan diterbitkan pertama kalinya oleh Insan Cemerlang bekerjasama dengan PT. Intimedia Ciptanusantara pada tahun 2003, kemudian edisi kedua oleh penerbit MSCC tahun 2005 yang dikutip dalam kajian pustaka ini.

⁴⁵ Kesimpulan ini menurut peneliti mengandung kerancuan dimana data yang dikritik pada kesimpulan berbeda dengan data “riwayat yang dikritik” maupun dengan “hadis yang asli”. Verifikasi yang dilakukan juga tidak dideskripsikan dengan rinci sehingga masih memaksa pembacanya untuk memeriksa ulang ke dalam buku asalnya. Hal ini ditandai dengan perbedaan data perbandingan matan dengan data analisisnya.

Penelitian ini menyajikan refleksi terhadap metodologi penelitian sanad dan matan yang ditawarkan oleh Syuhudi Ismail. Sebagai gambaran terhadap metodologi yang ditawarkan dalam buku ini, berikut ini ringkasan cuplikannya:

Pada bab III diuraikan langkah-langkah kegiatan penelitian sanad dan matan hadis. Kegiatan penelitian sanad menggunakan beberapa langkah yaitu: (1) melakukan *al-i'tibār*; (2) meneliti pribadi periwayat dan metode periwayatannya; (3) menyimpulkan hasil penelitian sanad hadis.

Pada langkah kedua bagian (f) pada buku itu membahas “meneliti *syuḏūḏ* dan ‘*illah*’”. Bagian ini menjelaskan bahwa kegiatan penelitian sanad masih belum dinyatakan selesai bila penelitian tentang kemungkinan adanya *syuḏūḏ* dan ‘*illah*’ belum dilaksanakan dengan cermat. Kemudian dijelaskan tentang pengertian, teori dan aplikasi contoh pada hadis tentang *syāḏ* dan ‘*illah*’.⁴⁶

Kegiatan penelitian matan mengambil langkah-langkah penelitian sebagai berikut: (1) kaidah kesahihan matan sebagai acuan; (2) meneliti matan hadis dengan melihat kualitas sanadnya; (3) meneliti susunan matan hadis yang semakna; (4) meneliti kandungan matan hadis; (5) menyimpulkan hasil penelitian.

Pada langkah pertama Arifuddin menyimpulkan, setelah menguraikan tolok ukur-tolok ukur yang digunakan oleh ulama, bahwa dapat dinyatakan unsur-unsur kaidah minor bagi matan hadis yang terhindar dari *syuḏūḏ* adalah (1) sanad hadis bersangkutan tidak menyendiri; (2) matan hadis bersangkutan tidak bertentangan dengan matan hadis yang sanadnya lebih kuat; (3) matan hadis bersangkutan tidak bertentangan dengan al-Qur'an; (4) matan hadis bersangkutan tidak bertentangan dengan akal dan fakta sejarah. Namun, matan hadis yang tampak bertentangan dengan hadis lain, atau al-Qur'an, atau akal, dan atau fakta sejarah, hendaknya mempertimbangkan metodologi pemahaman hadis Nabi agar tidak terjadi “kecerobohan” dalam menilai hadis...

Pernyataan di atas masih menyisakan persoalan pada tataran praktisnya. Artinya jika tolok ukur itu ingin diterapkan pada praktek verifikasi “mengandung atau tidaknya” sebuah hadis terhadap unsur *syāḏ*. Dalam pada itu dengan mengutip Syuhudi Ismail, Arifuddin mencantumkan langkah-langkah metodologis yang bisa dilakukan dalam kegiatan penelitian matan hadis yakni:

⁴⁶ Arifuddin Ahmad, *Paradigma Baru*, op. cit. h. 95.

...(1) meneliti matan dengan melihat kualitas sanadnya; (2) meneliti susunan lafal berbagai matan semakna; (3) meneliti kandungan matan.⁴⁷

Penelitian ini memiliki penekanan pada langkah lanjutan dari langkah metodologis di atas, sehingga dapat dinyatakan bahwa penekanannya mempunyai perbedaan. Langkah lanjutan yang dimaksud adalah langkah aplikatif pada tahapan-tahapannya.

2. Kajian Pustaka Berupa Karya Buku

Karya buku yang menjadi kajian pustaka pada penelitian ini:

- a. *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, sebuah buku karya Abū ‘Abdullah Muhammad Ibn ‘Abdullah al-Ḥākim al-Naisābūrī yang terkenal dengan al-Ḥākim. Buku yang peneliti temukan diterbitkan oleh beberapa penerbit di antaranya: (1) Manuskrip asli tulisan tangan al-Ḥākim sendiri dalam bentuk PDF, di www.ahlalhdeeth.com; (2) al-Maktabah al-‘Ilmiyah di Medinah, cetakan ke III tahun 1397 H/1977 M., di-*taṣḥīḥ* dan di-*ta‘līq* oleh Ma‘ḥam Ḥusain; (3) Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah tahun 1397 H bertepatan dengan tahun 1977 M di Beirut ditahqiq oleh Ma‘ḥam Ḥusain.

Buku ini membahas tentang kaidah dasar-dasar ilmu hadis secara umum. Outline buku ini mirip dengan buku “*Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*”. Dengan data itu, maka jelas perbedaan antara penelitian yang akan dilakukan dengan buku tersebut. Namun buku ini akan menjadi data pendukung pada penelitian ini terutama pada pembahasan tentang kontroversi perbedaan pemahaman antar ulama terhadap terminologi *syāz*.

- b. *Al-Irsyād Fī Ma‘rifah ‘Ulamā’ al-Ḥadīṣ*, sebuah buku karya al-Khaḥlī Ibn ‘Abdullah Ibn Aḥmad al-Khaḥlī al-Qazwīnī Abū Ya‘lā yang terkenal dengan Abū Ya‘lā al-Khaḥlī atau Abū Ya‘lā al-Qazwīnī. Buku ini diterbitkan oleh Maktabah al-Rusyd tahun 1409 H atau 1988 M. di Riyadh. Ditahqiq oleh Muhammad Sa‘īd ‘Umar Idrīs.

⁴⁷ *Ibid.* h. 110.

Buku ini membahas tentang ulama-ulama dan periwayat-periwayat hadis yang terkenal di daerah dakwah mereka masing-masing. Namun di awal pembahasan al-Khalīfī terlebih dahulu membahas tentang kaidah ilmu hadis dengan *stressing* pembahasan pada pembagian jenis-jenis hadis, termasuk di antaranya hadis *syāz*. al-Khalīfī terkenal dengan pembahasan *syāz*-nya terutama mengenai pemahaman terminologi yang berbeda dengan ulama lain. Inilah yang menjadi salah satu faktor dimasukkannya buku ini menjadi salah satu kajian pustaka dalam penelitian ini. Definisi Al-Khalīfī terhadap *syāz* selalu dikutip dalam mendefinisikan hadis *syāz* sebagai data pembanding terhadap pemahaman terminologi dari al-Syafi'i dan al-Hākim. Hal ini bisa dibuktikan dengan tercantumnya mereka pada setiap pembahasan *syāz* di buku-buku ilmu hadis.

Buku ini jauh berbeda dengan segmen penelitian penelitian ini. Perbedaannya adalah bahwa disertai ini bukan kajian *rijāl* tapi kajian metode.

- c. *Manhaj Naqd al-Matan 'Inda 'Ulamā' al-Hadīs al-Nabawī*, sebuah buku karya Ṣalāḥ al-Dīn Ibn Aḥmad al-Adlabī. Buku ini diterbitkan pertama kali oleh Dār al-Afāq al-Jadīdah di Beirūt pada tahun 1403 H/1983 M, terdiri dari 375 halaman.

Buku membahas 2 pembahasan pokok, yaitu: (1) tentang sejarah pentingnya kritik matan hadis mulai dari zaman sahabat dengan penekanan pembahasan pada faktor-faktor penyebab terjadinya pemalsuan atau percampuran antara hadis dengan non hadis; (2) tentang *ma'āyīr naqd al-matan* (tolok ukur kritik matan), pada bagian ini al-Adlabī menyuguhkan 4 tolok ukur yang ia tawarkan sebagai intisari dari hasil pengumpulan serta analisa datanya terhadap tolok ukur yang pernah ditawarkan oleh ulama terdahulu.

Buku ini juga menyuguhkan contoh pembuktian terhadap tolok ukur tersebut. Jika dilihat lebih dalam bahwa yang al-Adlabī cantumkan dalam buku tersebut adalah hasil pembuktian tersebut. Bagaimana langkah proses untuk mencapai data yang dimaksud tidak dicantumkan tahapan-tahapannya. Inilah yang membedakan

penelitian ini dengan apa yang ditawarkan oleh al-Adlabī. Namun pendekatan yang digunakan oleh al-Adlabī yaitu pendekatan sejarah dan pendekatan ilmu hadis seirama dengan pendekatan yang akan dipakai oleh peneliti pada penelitian ini. Persamaan ini menjadi penting karena akan sangat membantu sebagai cermin dalam proses penelitian nanti.

- d. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, sebuah buku karya Muhammad Syuhudi Ismail seorang ahli hadis yang menyelesaikan disertasinya untuk meraih gelar doktor dalam bidang ilmu hadis pada Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul: “Kaidah Kesahihan Sanad Hadis (telaah kritis dan tinjauan dengan pendekatan ilmu sejarah). Buku ini diterbitkan oleh PT. Bulan Bintang. Buku ini ditulis dalam 173 halaman.

Peneliti menganggap buku ini layak untuk dijadikan sebagai salah satu kajian pustaka terhadap penelitian ini karena sebelum buku ini diterbitkan, materi di dalamnya telah terlebih dahulu dipresentasikan pada seminar yang dilaksanakan oleh Dirasah Ulya Pendidikan Tinggi Purnasarjana Agama Islam Medan, Sumatera Utara, pada November 1991. Ketika itu penulis buku ini menjadi pemakalah dalam seminar tersebut.⁴⁸

Buku ini membahas langkah-langkah penelitian hadis. Penulis buku ini mencantumkan langkah penelitian hadis pada kelima kaidah kesahihan hadis yang ada. Penulis buku ini menjabarkan langkah-langkah kegiatan penelitian pada sanad dan matan. Kegiatan penelitian sanad penulis buku ini memaparkan langkah kegiatan takhrij. Langkah-langkah yang ditawarkan adalah: (1) melakukan *al-I’tibār*, termasuk di dalamnya pembuatan skema sanad dan dibubuhi contoh-contoh; (2) meneliti pribadi periwayat dan metode periwayatannya, termasuk di dalamnya aspek “meneliti *syuẓūẓ* dan ‘*illah*”. Penelitian pada unsur *syuẓūẓ* hanya dibahas dalam tiga halaman yaitu antara halaman 81-83; (3) menyimpulkan hasil penelitian.

⁴⁸ Syuhudi, *Metodologi Penelitian*, op. cit., h. v

Syuhudi juga menawarkan langkah metodologi penelitian matan. Langkah-langkah kegiatan penelitian tersebut adalah: (1) meneliti matan dengan melihat kualitas sanadnya; (2) meneliti susunan lafal matan yang semakna; (3) meneliti kandungan matan; (4) menyimpulkan hadis penelitian.

Perbedaan antara penelitian ini dengan buku ini adalah bahwa penelitian ini akan eksplisit mengkaji langkah metodologis kegiatan verifikasi *syāẓ* pada sanad dan matan. Sementara buku ini lebih umum kajiannya sebagaimana diungkap di atas. Peneliti akan menawarkan langkah kegiatan verifikasi *syāẓ* terperinci dengan tahapan-tahapannya. Perbedaan selanjutnya adalah kajian *syāẓ* yang dibahas pada buku ini begitu singkat, sementara penelitian ini akan mendeskripsikan tentang terminologi, teori, metodologi dan aplikasi *syāẓ* pada penelitian hadis.

- e. *Al-Ḥadīṣ al-Ma‘lūl Qawāid wa Dawābiṭ*, karya Ḥamzah Abdullah al-Mulibārī, seorang dosen hadis di Qasnaṭīnah Makah al-Mukarramah yang diterbitkan oleh Dār Ibn Ḥazm di Beirūt dan al-Maktabah al-Makkiyah di Makah Saudi Arabia tahun 1416 H.,⁴⁹ atau tahun 1996 M. Buku ini ditulis dalam bahasa Arab, terdiri dari satu jilid dan 104 halaman.

Buku ini membahas tentang hadis-hadis yang *ma‘lūl*⁵⁰, terutama hadis-hadis yang disinyalir bermasalah pada sanad dan matanya, baik dikarenakan sanadnya yang menyendiri (*infirād*), *ziyādah al-ṣiqah*, *inqilāb*, *syuḏūḏ*, *idṭirāb*, *iqḷāb*, *idrāj*, *iṣḥāf*. Namun yang menjadi pembahasan utama dalam buku ini adalah masalah *syāẓ* dan *‘illah*. Dari kedua pembahasan utama ini jika dilihat pada daftar isinya ditemukan bahwa pembahasan *syāẓ* mendapat porsi yang banyak.

Sebagai bahan acuan tentang porsi pembahasan *syāẓ* di dalam buku tersebut, maka dapat dilihat dalam ringkasan daftar isinya. Dari halaman awal-30 buku ini

⁴⁹ Buku ini memiliki dua penerbit yang berbeda dengan dua negara yang berbeda sebagaimana yang peneliti temukan tertulis pada lembar sampul dan halaman awal buku.

⁵⁰ *Ma‘lūl* adalah terindikasi cacat pada sanad atau matan.

membahas tentang metode penulis dalam buku tersebut. Kemudian dari halaman 31-51, secara panjang lebar penulis membahas tentang masalah *ziyādah al-siqah*. Pembahasan ini pada hakikatnya juga merupakan pembahasan *syāz*. Pada halaman 52-76, penulisnya membahas tentang *syāz*. Termasuk diantara pembahasannya adalah: (1) definisi *syāz* menurut al-Syafi'i, al-Khalīlī dan al-Hākim; (2) apakah disyaratkan *al-tanāfi* dan serta *mukhālafah* pada *syāz*; (3) hukum *syāz* menurut al-Khalīlī; (4) hukum *syāz* menurut al-Hākim; (5) komentar (*ta'liq*) al-Hāfiẓ Ibn Hajar terhadap *syāz* dan diskusi tentang itu; (6) kaitannya dengan *munkar* dan *khulāṣah* tentang pendapat-pendapat akan hal itu. Pada halaman 77-92 penulis membahas *maqlūb*, *mudraj*, *muṣḥaf*, *muḍṭarib*. Pada halaman 93-103 membahas: (1) masalah *tafarrud*, rincian masalah *tafarrud*; (2) makna *garīb* menurut ahli hadis.

Gambaran ringkasan daftar isi dari buku *Al-Ḥadīṣ al-Ma'lūl Qawā'id wa Dawābiṭ*, karya Ḥamzah Abdullah al-Maḥbārī ini menunjukkan bahwa buku ini mempunyai *stressing* pembahasan tentang *syāz*.

Pada tataran teoritis buku ini menurut peneliti sangat representatif untuk mengungkap secara luas pembahasan dan pemahaman tentang *syāz*. Namun pembahasan yang peneliti maksudkan dalam penelitian ini memiliki perbedaan yang signifikan dengan pembahasan buku tersebut.

7. ANALISA DATA DAN INTERPRETASI

a. Teknik Analisis Data

Pada dasarnya analisis data adalah kegiatan untuk memanfaatkan data sehingga dapat diperoleh suatu kebenaran atau ketidakbenaran dari suatu hipotesa.⁵¹ Atau rangkaian

⁵¹ P. Joko Subagyo, *Metode Penelitian Dalam Teori Dan Praktek* (Cet II; Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1997), h. 106.

kegiatan penelaahan, pengelompokan, sistematisasi, penafsiran dan verifikasi data agar sebuah fenomena memiliki nilai sosial, akademis dan ilmiah.⁵²

Bagaimana metode analisa data dilakukan? Tidak ada tehnik yang baku (seragam) dalam melakukan hal ini, terutama untuk penelitian kualitatif. Karena kegiatan analisis tidak terpisah dari rangkaian kegiatan penelitian secara keseluruhan.⁵³ Namun data yang terkumpul tentunya harus dianalisa untuk sampai pada intisari *stressing* penelitian. Ada banyak tehnik analisis yang bisa digunakan dalam menganalisa data yang ditemukan dalam sebuah penelitian, di antaranya: (1) pemaknaan (*verstehen*); (2) hermeutika (filologi); (3) analisis isi (*content analysis*); (4) filsafat, dan sebagainya menyesuaikan dengan model dan tujuan penelitian.

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka, biasanya analisis data yang sering digunakan adalah *content analysis*. Pengolahan datanya berupa deskriptif, deskriptif-analisis, analisis induktif, analisis isi dan *verstehen*.⁵⁴

Dari kriteria analisis data di atas, maka peneliti akan menggunakan deskriptif analisis, analisis isi dan analisis verifikasi sebagai tehnik analisis data dalam penelitian nanti. Jika diperlukan analisis lain setelah pengumpulan data dalam penelitian nanti, maka peneliti akan menggunakan analisa tambahan sesuai dengan kepentingan penelitian ini.

b. Tehnik interpretasi data

Pada umumnya penelitian pustaka menggunakan 3 (tiga) tehnik interpretasi data, yaitu tekstual, kontekstual dan intertekstual. Dalam penelitian ini peneliti akan menggunakan tehnik interpretasi tekstual dan intertekstual dengan analisis kritis dan analisis komparatif.

⁵² Imam Suprayogo dan Tobroni, *op. cit.* h. 191.

⁵³ *Ibid.* h. 191-192.

⁵⁴ *Ibid.* h. 108

Interpretasi tekstual dimaksudkan untuk mengetahui makna dibalik teks sehingga teks yang digunakan merupakan teks yang sudah dipahami dan diketahui latar belakang makna dan maksudnya. Ini sangat esensial dalam mendeskripsikan data yang akan dikumpulkan dan digunakan dalam penelitian ini. Interpretasi intertekstual dimaksudkan untuk mengaitkan antara beberapa teks yang dideskripsikan untuk mendapatkan data yang berkaitan dan berhubungan.

Analisis kritis dimaksudkan untuk menkritisi data dengan tujuan menemukan kekurangan, kelebihan, latar belakang dan letak posisi data yang tepat untuk digunakan. Sementara analisis komparatif berguna untuk membandingkan data dengan mempertimbangkan makna yang dimaksud oleh pemilik data tersebut.

Adapun sistem kerja analisa data yang akan diterapkan nanti adalah:

1. Data yang terkumpul akan dideskripsikan dan dianalisa isinya kemudian dipilih data yang dianggap relevan menjadi instrumen penunjang terhadap masalah penelitian.
2. Analisa isi data juga digunakan untuk mengukur tingkat keakurasian data yang digunakan ulama dalam mendefinisikan *syāẓ*. Hasil analisa terhadap variabel ini akan mengantarkan ke analisa selanjutnya yaitu bagaimana menentukan instrumen-instrumen yang digunakan untuk data penunjang permasalahan penelitian berikutnya.

BAB II

TINJAUAN TEORITIS KAIDAH *SYĀẒ*

A. Legitimasi Kaidah *Syāẓ* dalam Kaidah Kesahihan Hadis

Kaidah *syāẓ* merupakan kaidah keempat dari kaidah kesahihan hadis. Kaidah kesahihan hadis sebagaimana dijelaskan pada bab I Pendahuluan adalah kaidah yang digunakan dalam memverifikasi kualitas sebuah hadis bernilai sahih atau tidak.

Lebih tegasnya lagi bahwa pengertian Kaidah Kesahihan Hadis adalah segala syarat, kriteria, atau unsur yang harus terpenuhi oleh suatu hadis yang berkualitas sahih. Kaidah kesahihan hadis meliputi sanad dan matan hadis. Untuk menjelaskan rentetan kemunculan kaidah kesahihan hadis sampai terangkum dan menjadi sebuah teori yang disepakati ulama saat ini, peneliti akan mengutip data penelitian yang dilakukan oleh M. Syuhudi Ismail.⁵⁵ Data ini dimaksudkan sebagai legitimasi eksistensi “kaidah terhindar dari *syāẓ*” sebagai kaidah keempat dari lima kaidah kesahihan hadis.

Ulama hadis dari kalangan *al-Mutaqaddimīn*, yakni ulama hadis sampai abad ke III Hijriah, belum memberikan pengertian definisi yang eksplisit (*ṣarīḥ*) tentang hadis sahih. Mereka pada umumnya hanya memberikan penjelasan tentang penerimaan berita yang dapat diperpegangi. Pernyataan-pernyataan mereka, misalnya berbunyi: (1) tidak boleh diterima suatu riwayat hadis, terkecuali yang berasal dari orang-orang yang *ṣiqāh*⁵⁶; (2) hendaklah orang yang akan memberikan riwayat itu diperhatikan ibadah shalatnya, perilaku dan keadaan

⁵⁵ Alasan pengutipan ini adalah bahwa data yang ada pada M. Syuhudi Ismail yang menjelaskan sejarah perjalanan kaidah kesahihan hadis menurut peneliti bisa mewakili untuk menjelaskan tahapan sejarah teori tersebut. Kutipan data hanya pada sejarah tahapan perkembangan kaidah kesahihan hadis saja. Alasan lain karena fokus penelitian ini adalah pada kaidah keempat yaitu kaidah *syāẓ*, tujuannya adalah agar tidak menguras banyak energi pada bagian ini dan bisa digunakan pada fokus penelitian ini. Data yang dikutip lihat pada: H. M. Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis* (Cet II; Jakarta: Bulan Bintang, 1415/1995), h. 119-126.

⁵⁶ Istilah *ṣiqāh* pada zaman itu lebih banyak diartikan sebagai kemampuan hafalan yang sempurna daripada diartikan sebagai gabungan dari istilah *‘ādil* dan *ḍābiṭ* yang dikenal luas pada zaman berikutnya. Lebih lanjut lihat misalnya contoh ke-*ṣiqāh*-an periwayat hadis yang dikemukakan oleh Abu Muhammad ‘Abd al-Raḥmān al-Dārimī (selanjutnya disebut al-Dārimī), *Sunan al-Dārimī*. Juz 1 (tt.: Dār Iḥyā al-Sunnah al-Nabawiyah, t.th.), h. 112.

dirinya; apabila tidak, maka riwayatnya tidak boleh diterima; (3) tidak boleh diterima riwayat hadis dari orang yang tidak dikenal memiliki pengetahuan hadisnya; (4) tidak diterima riwayat hadis dari pendusta, mengikuti hawa nafsu dan tidak mengerti hadis yang diriwayatkannya; (5) tidak diterima riwayat hadis orang yang ditolak kesaksiannya.⁵⁷

Kelima kriteria di atas tertuju kepada kualitas dan kapasitas periwayat, artinya belum melingkupi seluruh syarat kesahihan suatu hadis. Imam al-Syāfi'ī telah mengemukakan penjelasan yang lebih konkret. Dia menyatakan, *khbar al-khāṣṣah* (hadis ahad) tidak dapat dijadikan hujjah, kecuali:

1. Diriwayatkan oleh para periwayat yang: (a) dapat dipercaya agamanya; (b) jujur dalam menyampaikan berita; (c) paham hadis yang diriwayatkannya; (d) mengetahui perubahan makna hadis bila terjadi perubahan lafal; (e) meriwayatkan hadis secara lafal bukan riwayat makna; (f) terpelihara hafalannya, catatan bukunya jika meriwayatkan lewat buku; (g) apabila hadis yang diriwayatkannya diriwayatkan juga oleh orang lain, maka bunyi hadis itu tidak berbeda; (h) terlepas dari perbuatan menyembunyikan cacat (*tadlīs*).
2. Rangkaian riwayatnya bersambung sampai kepada Nabi, atau dapat juga tidak sampai kepada Nabi.⁵⁸

Kriteria yang dikemukakan oleh al-Syāfi'ī tersebut sangat menekankan pada sanad dan cara periwayatan hadis. Kriteria sanad hadis yang dapat dijadikan hujjah tidak hanya

⁵⁷ *Ibid.* h. 112-114, Abu Muhammad Ibn 'Abd al-Raḥman Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (selanjutnya disebut al-Rāzī), *al-Jarḥ Wa al-Ta'dīl* Juz 2 (Ḥaidar Ābād: Majlis Dāirah al-Ma'ārif, 1371/1952), h. 27-33. Abū Bakar Aḥmad Ibn Afī Ibn Sābit al-Khaṭīb al-Baghdādī (selanjutnya disebut al-Khaṭīb al-Baghdādī), *al-Kifāyah Fī 'Ilm al-Riwāyah* (Mesir: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1972), h. 72-73 dan 78.

⁵⁸ Abū Abdullah Muhammad Ibn Idrīs al-Syāfi'ī (selanjutnya disebut al-Syāfi'ī), *al-Risālah* ditahqiq dan disyarah oleh Ahmad Muhammad Syākir. Juz 2 (Kairo: Maktabah Dār al-Turās, 1399/1979), h. 369-371. Pernyataan al-Syāfi'ī tersebut telah diulas oleh ulama hadis pada masa berikutnya. Misalnya pada karya Abū Bakar Aḥmad Ibn al-Ḥusain al-Baihaqī (selanjutnya disebut al-Baihaqī), *Ma'rifah al-Sunan Wa al-Aṣar*, diteliti dan diberi notasi oleh al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Juz 1 (t.t: Lajnah Iḥyā Ummahāt Kutub al-Sunnah al-Majlis al-A'lā li al-Syu'ūn al-Islamiah al-Jumhūriyah al-'Arabiyah al-Muttaḥidah, 1389/1969), h. 41-44, Abū Lubābāt Ḥusain, *al-Jarḥ Wa al-Ta'dīl* (Riyāḍ: Dār al-Liwā', 1399/1979), h. 77-78.

berkaitan dengan persambungan sanad. Cara periwayatan hadis yang ditekankan oleh al-Syāfi'ī adalah cara periwayatan secara lafal (*harfiah*).

Menurut Ahmad Muhammad Syakir, kriteria yang dikemukakan oleh al-Syāfi'ī di atas telah mencakup seluruh aspek yang berkenaan dengan kesahihan hadis. Kata Syakir, al-Syāfi'ī-lah ulama yang mula-mula menerangkan secara jelas kaidah kesahihan hadis.⁵⁹ Pernyataan Syakir ini memberi petunjuk, bahwa kaidah kesahihan hadis yang dikemukakan oleh al-Syāfi'ī telah melingkupi semua bagian hadis yang harus diteliti, yakni sanad dan matan hadis. Dalam hubungan ini dapat dinyatakan bahwa untuk sanad hadis, kriteria al-Syāfi'ī tersebut pada dasarnya telah secara tegas melingkupi seluruh aspek yang seharusnya mendapat perhatian khusus. Akan tetapi yang berkenaan dengan matan, al-Syāfi'ī terlihat belum memberikan perhatian khusus secara tegas. Walaupun demikian tidaklah berarti kriteria al-Syāfi'ī sama sekali tidak menyinggung masalah matan. Sebab dengan ditekankan pentingnya periwayatan hadis secara lafal, maka dengan sendirinya masalah matan tidak dapat diabaikan. Dalam kaitan ini al-Syāfi'ī sangat yakin, bahwa bila suatu hadis telah memenuhi kriteria yang telah disebutkan itu, maka hadis dimaksud sulit dinyatakan tidak berkualitas sahih. Pendapat al-Syāfi'ī itu memang cukup beralasan. Hanya saja, al-Syāfi'ī secara metodologi tidak menyinggung kemungkinan adanya hadis yang pada lahirnya telah memenuhi kriteria yang telah dikemukakannya tetapi sesungguhnya hadis dimaksud bila diteliti lebih jauh ternyata mengandung cacat (*'illah*) dan atau kejanggalan (*syuḏūḏ*).

Bukhari dan Muslim juga tidak membuat definisi yang tegas tentang hadis sahih. Hasil penelitian ulama memberikan gambaran tentang hadis sahih menurut kriteria al-Bukhari dan Muslim⁶⁰. Terdapat perbedaan pokok yang prinsip antara keduanya yaitu Bukhari mensyaratkan “harus terjadi pertemuan antara para periwayat dengan periwayat terdekat dalam sanad, walaupun pertemuan itu hanya satu kali saja”. Sedang Muslim tidak

⁵⁹ Pernyataan Ahmad Syakir dalam memberikan syarah terhadap: *Ibid.* (al-Syāfi'ī), (catatan kaki no. 3), h. 369.

⁶⁰ Maḥmūd al-Ṭaḥḥān (selanjutnya al-Ṭaḥḥān), *Taisīr Muṣṭalah al-Hadīs* (Beirūt: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1399/1979), h. 43.

mensyaratkan pembuktian pertemuan, yang penting antara mereka telah terbukti kesezamanannya.⁶¹

Adapun persamaan persaratan antara keduanya menurut penelitian ulama antara lain: (1) rangkaian sanadnya bersambung; (2) periwayatnya *ṣiqah* (‘*ādil dan ḍābiṭ*’); (3) Hadis itu terhindar dari ‘*illah* dan *syuḏūḏ*’; (4) para periwayat terdekat dalam sanad harus sezaman.⁶²

Menurut al-Nawawī (w. 676 H./1277 M), semua persaratan di atas telah mencakup persaratan kesahihan sanad dan matan hadis.⁶³ Karena, persaratan yang disebutkan ketiga berkaitan dengan sanad dan matan, sedangkan tiga syarat lainnya berkaitan dengan sanad saja.

B. Pengertian Syāz di Kalangan Ulama al-Muta’akhhirīn

Definisi yang ditawarkan oleh ulama *al-Muta’akhhirīn* tidak terlepas dari berbagai keterangan yang telah dikemukakan oleh ulama *al-Mutaqaddimīn*, khususnya definisi yang dikemukakan oleh al-Syafi’ī, al-Bukhārī dan Muslim. Ibn al-Ṣalāḥ (w. 643 H/1245 M) adalah salah seorang ulama hadis *al-Muta’akhhirīn* yang banyak pengaruhnya dikalangan ulama hadis sezaman dan sesudahnya. Dari definisi yang dia berikan dapat disimpulkan

⁶¹ Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Hajar al-‘Asqalānī (selanjutnya disebut Ibn Ḥajar), *Hady al-Syārī Muqaddimah Faṭḥ al-Bārī*, sampul luar terlihat *Faṭḥ al-Bārī*. Juz 14 (t.t: Dār al-Fikr dan al-Maktabah al-Salafiyah, t.th.), h. 12. Al-Ḥusain ‘Abd al-Majid Ḥasyim, *al-Imām al-Bukhārī Muḥaddiṣan Wa Faqīhan* (Kairo: al-Dār al-Qaumiyyah, t.th.), h. 90-91. Badr al-Dīn Abū Muḥammad Maḥmūd Ibn Aḥmad al-‘Ainī (selanjutnya disebut al-‘Ainī), *‘Umdah al-Qārī Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Juz 1 (Beirut: Muḥammad Āmin Damaj, t.th.), h. 5. Al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Mualim Bi Syarḥ al-Nawawī*. Juz 1 (Mesir: al-Maktabah al-Miṣriyyah, 1924), h. 14-15. Maṣṣūr ‘Alī Nāsif, *al-Tāj al-Jāmi‘ Li al-Uṣūl fī Aḥādīṣ al-Rasūl Saw*. Juz 1 (Mesir: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1382/1962), h. 16. Sebagian ulama menyatakan bahwa al-Bukhārī tidak hanya menetapkan kesezamanan dan pertemuan saja sebagai salah satu syarat kesahihan sanad hadis, tetapi juga terjadinya periwayatan harus dengan cara *al-samā’*. Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakar al-Suyūṭī (selanjutnya disebut al-Suyūṭī), *Tadrīb al-Rāwī Fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī* Juz 1 (Beirut: Dār Iḥyā al-Sunnah al-Nabawiyyah, 1979), h. 70.

⁶² *Ibid.* (Ibn Ḥajar, h. 8-10; Ḥasyim, h. 89-91; Al-‘Ainī, h. 5-6; al-Nawawī, h. 15,50 dan 60); Muslim, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, disunting kembali oleh Muhammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. Juz 1 (t.t: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Syurakāh, 1375/1955), h. 5-9. Ibn al-Ṣalāḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1972), h. 15-22. ‘Alī Ibn Sulṭān al-Harawī al-Qārī (selanjutnya disebut al-Qārī), *Syarḥ Nukhbah al-Fikār* (Beirut: al-Dār al-Qawmiyyah, 1398/1978), h. 66-67.

⁶³ Al-Nawawī menyatakan hal tersebut tatkala dia mengomentari pernyataan Imam Muslim tentang persyaratan hadis yang berkualitas sahih. *Ibid.* (al-Nawawī), h. 60.

bahwa hadis sahih adalah hadis yang: (1) sanadnya bersambung sampai kepada Nabi; (2) seluruh periwayatnya adil dan *ḍābiṭ*; (3) terhindar dari *syāz* dan *'illah*.

Al-Nawawī menyetujui definisi hadis sahih yang dikemukakan oleh Ibn al-Ṣalāḥ tersebut dan meringkasnya dengan rumusan sebagai berikut:

مَا اتَّصَلَ سَنَدُهُ بِالْعُدُولِ الضَّابِطِينَ مِنْ غَيْرِ شُذُوزٍ وَلَا عِلَّةٍ.⁶⁴

Artinya:

(Hadis sahih adalah) hadis yang bersambung sanadnya, (diriwayatkan oleh orang-orang) adil dan *ḍābiṭ*, serta tidak terdapat (dalam hadis itu) kejanggalan (*syuḍūz*) dan cacat (*'illah*).

Ulama hadis lainnya dari kalangan *al-Muta'akhkhirīn*, misalnya Ibn Hajar al-ʿAsqalānī (w. 852 H/1449 M), Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (w. 911 H/1505 M), Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (w. 1332H/ 1914 M), dan Zakariyā al-Kandahlāwī (lahir. 1315 H/1898 M), telah pula mengemukakan definisi hadis sahih. Definisi yang mereka kemukakan, walaupun redaksinya tampak berbeda-beda tetapi pada prinsipnya isinya sama.⁶⁵

Ulama hadis pada masa berikutnya, misalnya Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, Ṣubḥi al-Ṣāliḥ (w. 1407 H/1986 M), dan Muhammad ʿAjjāj al-Khaṭīb, juga memberikan pengertian yang sama. Walaupun pengertian hadis sahih di kalangan ulama di atas sama, namun tidak berarti telah terjadi ijmak. Ibn Kaṣīr (w. 774 H/1373 M), misalnya, berpendapat bahwa hadis sahih bukan hanya yang sanadnya bersambung sampai kepada Nabi, melainkan juga yang bersambung sampai kepada tingkat sahabat. Sekalipun demikian Ibn Kaṣīr mengakui, bahwa pendapat

⁶⁴ Al-Nawawī, *al-Taqrīb Li al-Nawawī Fann Uṣūl al-Ḥadīṣ* (Kairo: ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad, t.th.), h. 2.

⁶⁵ Ibn Hajar, Nuzḥah al-Nazar Syarah Nukhbah al-Fikār (Semarang: maktabah al-Munawwar, t.th.), h. 12-13. al-Suyūfī, *op. cit.*, Juz 1. h. 63-64. Ahmad Muhammad Syākir (selanjutnya disebut Syākir), *Syarah Alfiyāt al-Suyūfī Fī ʿIlm al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Maʿārif, t.th.), h. 3. Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (selanjutnya disebut al-Qāsimī), *Qawāʿid al-Taḥdīs Min Funūn Muṣṭalah al-Ḥadīṣ* (t.t: ʿIsā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Syurakāh, 1380/1961), h. 79. Muhammad Zakariyā Ibn Muhammad Yahyā al-Kandahlāwī (selanjutnya disebut al-Kandahlāwī), *Muqaddimah Aujāz al-Masālik Ilā Muwaṭṭaʾ Mālik* Juz 1 (India: Maṭbaʿah al-Saʿādah, 1339/1973), h. 116.

yang diikuti oleh ulama pada umumnya adalah pendapat yang telah dikemukakan oleh Ibn al-Ṣalāḥ dan al-Nawawī di atas.⁶⁶

Disamping itu ada juga ulama lain, misalnya, Abū Muḥammad al-Juwainī (w. 478 H/1085 M) berpendapat bahwa hadis sahih haruslah diriwayatkan oleh (sedikitnya) dua orang pada setiap tingkat (*ṭabaqah*) sanadnya.⁶⁷ Maḥmūd Abū Rayyah mengutip suatu pendapat yang menyatakan, bahwa hadis sahih adalah hadis yang di satu segi menjadikan jiwa tenang, serta terhindar dari kejanggalan (*syuḏūḏ*) dan cacat (*‘illah*). Tetapi kedua pendapat terakhir ini tidak banyak pendukungnya.

Sebagian ulama fiqh dan ushul fiqh tidak mensyaratkan keterhindaran dari *syuḏūḏ* dan *‘illah* untuk hadis sahih. Dalam kaitan ini al-‘Irāqī (w. 806 H./1404 M.) menandakan, pengertian hadis sahih haruslah didasarkan kepada ulama yang ahli di bidang hadis, bukan kepada yang ahli di bidang pengetahuan lainnya.⁶⁸ Ini bentuk penolakan al-‘Irāqī terhadap pendapat ulama fiqh dan ushul fiqh di atas.

Dengan demikian dapat dinyatakan, bahwa pengertian hadis sahih yang diikuti oleh mayoritas ulama hadis adalah pengertian yang telah dikemukakan oleh Ibn al-Ṣalāḥ dan yang diringkas oleh al-Nawawī di atas. Hal ini berlaku sampai sekarang.

Pengertian hadis sahih yang disepakati oleh mayoritas ulama hadis di atas telah mencakup sanad dan matan hadis. Ada pendapat yang menyatakan bahwa tiga kaidah pertama untuk penelitian sanad, sementara dua yang terakhir untuk penelitian sanad dan matan.⁶⁹ Karenanya, ulama hadis pada umumnya menyatakan bahwa hadis yang sanadnya

⁶⁶ Abū al-Fidā Ibn Kaṣīr (selanjutnya disebut Ibn Kaṣīr), *Ikhtisār ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, disyarah oleh Aḥmad Muḥammad Syākir dan diberi judul *al-Bā‘is al-Ḥaṣīṣ Fī Ikhtisār ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), h.6-7.

⁶⁷ ‘Abd al-Raḥīm Ibn al-Ḥusain al-‘Irāqī (selanjutnya disebut al-‘Irāqī), *al-Taḥqīd Wa al-Idāḥ Syarah Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* (al-Maḍīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-Salafiah, 1400 H), h. 22.

⁶⁸ Maḥmūd Abū Rayyah, *Adwā’ ‘Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah Aw Difā’an ‘an al-Ḥadīṣ* (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.th.), h. 281.

⁶⁹ Nur al-Dīn ‘Itr, *al-Madkhal Ilā ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (al-Maḍīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiah, 1972), h. 15.

sahih belum tentu matannya juga sahih. Jadi kesahihan sebuah hadis tidak hanya ditentukan oleh kesahihan sanad saja, melainkan juga ditentukan oleh kesahihan matannya.

Pada akhirnya dari perjalanan sejarah perkembangan pemahaman terhadap hadis sahih tersebut, ulama berpendapat sama bahwa kriteria kaidah kesahihan hadis itu ada lima kaidah. Unsur-unsur kaidah tersebut adalah: (1) sanad bersambung; (2) seluruh periwayat dalam sanad bersifat ‘adil; (3) seluruh periwayat dalam sanad bersifat *ḍabīṭ*; (4) terhindar dari *syuḏūḏ*; (5) terhindar dari ‘illah.

Dengan demikian, suatu sanad hadis yang tidak memenuhi kelima unsur tersebut adalah hadis yang kualitas sanadnya tidak sahih, termasuk di antaranya kaidah keempat (terhindar dari *syuḏūḏ*). Maka urgensi kaidah *syāḏ* dalam kaidah kesahihan hadis memiliki kedudukan yang sama pentingnya dengan kaidah yang lain. Hanya ada ulama yang menjadikannya sebagai kaidah minor, misalnya Muhammad Syuhudi Ismail merangkaikannya pada penelitian kaidah pertama yaitu unsur sanad bersambung.⁷⁰

Peneliti berpendapat bahwa penelitian terhadap unsur *syāḏ* itu harus dilakukan, dan diteliti secara terpisah. Serta mengingat pembahasan verifikasi *syāḏ* memerlukan ruang yang luas dan ketelitian yang mendalam, peneliti sepakat untuk memberi ruang bahasan tersendiri, jadi tidak menjadikannya sebagai kaidah minor dari kaidah *ittiṣāl al-sanad*.

Argumentasi terhadap pernyataan ini adalah (1) ulama terdahulu mayoritas sepakat terhadap pemisahan tersebut; (2) salah satu sarat penelitian ke-*syuḏūḏ*-an adalah telah diketahui terlebih dahulu bahwa kualitas hadis tersebut adalah sahih⁷¹.

⁷⁰ Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad*, *op. cit.* h. 146. Syuhudi Ismail mengatakan bahwa pada unsur *sanad bersambung* ditambah unsur kaidah minornya dengan *terhindar dari syuḏūḏ*, sehingga sanad yang dinyatakan bersambung telah benar-benar bersambung.

⁷¹ Argumen yang kedua ini memiliki alasan yang kuat dimana ulama menyatakan bahwa sebuah hadis *syāḏ* awalnya berstatus sahih. Syuhudi, *Kaedah Kesahihan*, *op. cit.* h. 170. Ibn Ḥajar, *al-Nukat*, *op. cit.* Juz 1. h. 223-224.

BAB III

PERBEDAAN DEFINISI *SYĀZ* DI KALANGAN ULAMA

Sebelum mendeskripsikan perbedaan definisi yang ada pada ulama, maka perlu dideskripsikan terlebih dahulu terminologi *syāz* menurut bahasa. Berikut ini pengertian *syāz* menurut bahasa dalam beberapa literatur.

1. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*: dengan kata dasar *al-syīn* dan *al-zāl* menunjukkan pada *al-infirād* (sendirian, asing, terisolasi⁷²) dan *al-mufāraqah* (terpisah, pertentangan, paradok⁷³). *Syūzāz al-nās* artinya orang-orang yang ada pada suatu kaum padahal mereka bukan dari suku dan bukan asli penduduk di situ.⁷⁴
2. *Al-‘Ain, syāzza al-rajul min aṣḥābih* (orang itu berbeda dari teman-temannya) yaitu *infarad ‘anhum* (terpisah dari mereka). Segala sesuatu yang tersendiri, terisolasi maka disebut *syāzza*.⁷⁵
3. *Qāmūs al-Muḥīṭ* mengartikan *Syāzza - yasyūzzu - yasyiẓzu - syāzzan - wa syūzūzan* yaitu *nadar ‘an al-jumhūr* (aneh dari orang pada umumnya).⁷⁶
4. *Al-Mu‘jam al-Wasīṭ* mengartikan dengan *al-munfarid* (menyendiri, terpisah), *aw al-khārij ‘an al-jamā‘ah* (yang keluar dari jamaah), *al-Syāz* juga berarti *mā khālaf al-qā‘idah aw al-qiyās* (menyalahi kaidah atau qiyas), atau *mā yanḥarif ‘an al-qā‘idah* (menyimpang dari kaidah).⁷⁷

⁷² Atābik ‘Alī dan Aḥmad Zuhdī Muḥḍar, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Cet III; Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1996), h. 260.

⁷³ *Ibid.* h. 1778.

⁷⁴ Abū al-Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris Ibn Zakariyā (selanjutnya disebut Ibn Zakariyā), *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah* tahqiq dan *ḍabṭ* oleh ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Juz 3 (t.t: Dār al-Fikr, t.th.), h. 180.

⁷⁵ Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Khaḥil Ibn Aḥmad al-Farāhīdī (100-175 H.), *Kitāb al-‘Ain* tahqiq oleh Muḥdī al-Makhzūmī dan Ibrāhīm al-Sāmūrā‘ī, Juz 6 (t.d.), h. 215.

⁷⁶ Majd al-Dīn Muḥammad Ibn Ya‘qūb al-Fairūzabādī al-Syairāzī (729-817 H.) (selanjutnya disebut al-Fairūzabādī), *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Juz 1 (Mesir: al-Hai‘ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah Li al-Kitāb, 1398 H./1978 M.), h. 351.

⁷⁷ Al-Fairūzabādī (729-817 H.), *al-Mu‘jam al-Wasīṭ* (Cet. IV; Mesir: Maktabah al-Syurūq al-Dauliyah, 1425 H./2004 M.), h. 476.

Literatur ilmu hadis yang membahas kaidah kesahihan hadis selalu mencantumkan perbandingan definisi *syāẓ* dengan mengutip definisi tiga ulama besar yaitu definisi Imam Syafi'i, al-Ḥakīm al-Naisābūrī dan Abū Ya'la al-Khalīfī.⁷⁸ Muara pengutipan definisi *syāẓ*, jika ditinjau referensi yang mereka kutip, pada umumnya mengutip literatur karya al-Ḥakīm dan Ibn al-Ṣalāḥ. Walaupun ada ulama yang tidak mengutip al-Ḥakīm dan Ibn al-Ṣalāḥ, lebih dalam, sesungguhnya kutipan dari literatur yang mereka kutip biasanya juga mengutip dari al-Ḥakīm dan Ibn al-Ṣalāḥ.

Berikut ini perbedaan di antara ulama-ulama tersebut. Di samping itu peneliti juga akan mencoba mencantumkan definisi lain dari ulama-ulama selain ketiga yang disebut di atas:

1. Definisi *Syāẓ* menurut Imam Syāfi'ī (150-204 H.)

Para ulama di berbagai literatur ilmu hadis mencantumkan definisi *syāẓ* menurut al-Syāfi'ī sebagai berikut:

الشَّاذُّ هُوَ أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَّةُ حَدِيثًا يُخَالِفُ مَا رَوَى النَّاسُ.⁷⁹

Artinya:

Al-Syāẓ adalah bahwa seorang *ṣiqah* meriwayatkan sebuah hadis yang bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh orang banyak.

Berbagai literatur hadis menjadikan definisi Imam Syāfi'ī sebagai salah satu rujukan utama dalam mendefinisikan hadis *syāẓ*. Definisi Imam Syāfi'ī ini selalu dikutip dalam menjelaskan hadis *syāẓ*. Hal ini sebagaimana telah peneliti nyatakan di atas. Pertanyaan

⁷⁸ Pernyataan ini bisa dibuktikan dengan merujuk kepada sekian banyak literatur ilmu hadis dimana semuanya mengutip definisi ketiga ulama hadis di atas. Sebagai data pembuktiannya adalah: (1) al-Ḥakīm (321-405 H.), *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, h. 119; (2) Ibn al-Ṣalāḥ (577-643 H.), *Muqaddimah*, h. 36; (3) Sājid al-Raḥmān al-Ṣiddīq, *al-Mu'jam al-Ḥadīṣ Fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1426/2005), h. 70.

⁷⁹ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah*, *Ibid.*, al-Ḥakīm al-Naisābūrī, *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṣ*, *Ibid.*, dengan redaksi sama kecuali "*yukhālif al-nās*". Muhammad Nāṣiruddīn al-Alabānī (selanjutnya disebut al-Albānī), *Irwā' al-Gaṭīl Fī Takhrīj Ahādīṣ manār al-Sabīl* Juz 4 (Beirūt, al-Maktabah al-Islāmī, 1399/1979), h. 177. Syākir (701-774 H.), *al-Bā'is al-Ḥaṣīṣ Fī Ikhtīṣār 'Ulūm al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 53. Ibrāhīm Ibn Mūsā Ibn Ayyūb al-Burhān al-Abnāsī (selanjutnya disebut al-Abnāsī), *al-Syāẓ al-Fayāḥ min 'Ulūm Ibn al-Ṣalāḥ* Juz 1 (Riyāḍ: al-Maktabah al-Rasyd, 1418/1998), h. 180.

mendasar terhadap fakta ini adalah pada umumnya pengutipan itu tidak langsung mengutip pada literatur yang merupakan karya Imam Syāfi‘ī, tapi footnote-footnote yang mereka cantumkan justru mengutip pada sumber lain (literatur skunder). Misalnya Al-Ḥakīm mengutip definisi al-Syāfi‘ī tersebut. Dia berkata:

“Saya mendengar Abū Bakar Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mutakallim al-Asyqar berkata: saya mendengar Abū Bakar Muḥammad Ibn Ishāq berkata: saya mendengar Yunus Ibn ‘Abd al-A‘lā berkata: al-Syāfi‘ī berkata kepadaku:

لَيْسَ الشَّاذُّ مِنَ الْحَدِيثِ أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَّةُ مَا لَا يَرْوِيهِ غَيْرُهُ هَذَا لَيْسَ بِشَّاذٍّ إِنَّمَا الشَّاذُّ
أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَّةُ حَدِيثًا يُخَالِفُ فِيهِ النَّاسُ.⁸⁰

Ibn al-Ṣalāḥ juga mengutip definisi al-Syāfi‘ī tanpa mencantumkan rujukan dari mana data al-Syāfi‘ī ini diperoleh. Dia hanya mengatakan:

رَوَيْنَا عَنْ يُونُسِ بْنِ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: لَيْسَ الشَّاذُّ مِنَ
الْحَدِيثِ أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَّةُ مَا لَا يَرْوِيهِ غَيْرُهُ إِنَّمَا الشَّاذُّ أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَّةُ حَدِيثًا يُخَالِفُ
مَا رَوَى النَّاسُ.⁸¹

Sejarah mengatakan bahwa al-Syāfi‘ī hidup antara tahun 150-204 Hijriah.⁸² Al-Ḥakīm al-Naiṣbūrī hidup antara tahun 321-405 Hijriah.⁸³ Ibn al-Ṣalāḥ hidup antara tahun 577-643 Hijriah. Jika ditinjau dari masa hidup mereka, Peneliti mengkritisi kedua kutipan di atas dengan beberapa kritikan:

1. *Riwayāh ta‘rīf* (riwayat pendefinisian) yang diutarakan oleh Ibn al-Ṣalāḥ mengalami reduksi periwayatan. Hal ini terbukti bahwa sanad yang diutarakan Ibn al-Ṣalāḥ langsung kepada Yūnus sementara pada al-Ḥakīm masih mencantumkan beberapa orang periwayat antara dirinya dengan al-Syāfi‘ī.

⁸⁰ Al-Ḥakīm, *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, *op. cit.* h. 119.

⁸¹ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah*, *op. cit.* h. 36.

⁸² Al-Syāfi‘ī, *al-Risālah* ditahqiq dan disyarah oleh Ahmad Muhammad Syākir (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, T.th.), h. 1.

⁸³ Al-Ḥakīm, *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*, *loc. cit.* h. (١) dan (ح).

2. Ibn al-Ṣalāḥ tidak menyebutkan bagaimana sanad pengutipan yang dia terima dari al-Ḥākim padahal jarak antara mereka 172 tahun. Namun hal ini bisa ditolerir mengingat pada tahun itu masa periwayatan telah beralih kepada masa tadwīn.
3. Kekhilapan yang dilakukan oleh Ibn al-Ṣalāḥ adalah tidak mencantumkan kutipan kepada karya al-Ḥākim. Anggapan bahwa Ibn al-Ṣalāḥ mengutip dari al-Ḥākim adalah *sanad riwāyah al-ta'rif* (sanad definisi yang dicantumkan)

Definisi Imam al-Syāfi'ī ini selalu dilibatkan dalam pembahasan *syāz*, namun karya al-Syāfi'ī yang membahas definisi ini tidak dilibatkan oleh ulama hadis dalam pembahasan masalah *syāz*. Fakta ini menjadi permasalahan yang harus dijawab. Pertanyaannya adalah dimana sebenarnya al-Syāfi'ī menyatakan definisi yang selalu dikutip oleh para ulama hadis tersebut?

Pertanyaan ini telah menyita banyak waktu untuk mengungkapkannya. Dengan merujuk kepada berbagai literatur baik dalam al-Maktabah al-Syāmilah, buku-buku PDF, artikel di internet, disertasi di perpustakaan maupun diluar perpustakaan, buku-buku ilmu hadis, maka ada satu buku yang memberi alibi tentang letak definisi al-Syāfi'ī dalam salah satu karyanya. Alibi tersebut adalah bahwa al-Syāfi'ī menyatakan definisi yang peneliti cantumkan di atas dalam karyanya yang berjudul “al-Risalah”⁸⁴.

Peneliti merujuk definisi tersebut pada literatur al-Risālah dan tidak menemukan definisi yang seperti di cantumkan di atas. Upaya penelusuran yang peneliti lakukan berikutnya adalah dengan melakukan “*search*” pada perpustakaan elektronik al-Maktabah al-Syāmilah dengan salah satu kata kunci dari potongan teks definisi tersebut sebagai berikut:

الشَّاذُّ هُوَ أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَّةُ حَدِيثًا يُخَالِفُ مَا رَوَى النَّاسُ

⁸⁴ Ibrāhīm al-Lāḥim, *Syarḥ Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīṣ* [CD ROOM al-Maktabah al-Syāmilah, *al-qism Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ*], h.174.

1. Kalimat “*an yarwiya al-ṣiqah*”. “*Search*” dengan menggunakan kata kunci ini tidak menemukan data terkait pada literatur al-Syāfi‘ī yaitu *al-Risālah*.
2. Kalimat “*mā rawā al-nās*”. “*Search*” dengan menggunakan kata kunci ini juga tidak menemukan data terkait pada literatur al-Syāfi‘ī yaitu *al-Risālah*.
3. Kata “*yukhālif*”. “*search*” dengan menggunakan kata kunci ini tidak menemukan data terkait yang redaksinya persis dengan redaksi yang banyak dikutip oleh para ulama hadis. Namun peneliti menemukan redaksi yang substansinya sama dengan redaksi di atas. Berikut penelusuran yang peneliti lakukan:

Dengan menggunakan kata kunci search “*يخالف*”, peneliti menemukan redaksi seperti berikut ini:

قَالَ فَإِنْ شُبِّهَ عَلَى رَجُلٍ بِأَنْ يَقُولَ قَدْ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ حَدِيثٌ كَذَا وَحَدِيثٌ كَذَا وَكَانَ
 فُلَانٌ يَقُولُ قَوْلًا يُخَالِفُ ذَلِكَ الْحَدِيثَ فَلَا يَجُوزُ عِنْدِي عَنْ عَالِمٍ أَنْ يُنَبِّتَ خَبْرًا
 وَاحِدًا كَثِيرًا وَيُحِلُّ بِهِ وَيُحَرِّمُ وَيَرِدُ مِثْلُهُ إِلَّا مِنْ جِهَةٍ أَنْ يَكُونَ عِنْدَهُ حَدِيثٌ يُخَالِفُهُ
 أَوْ يَكُونُ مَا سَمِعَ مِنْ سَامِعٍ مِنْهُ أَوْ ثَقَّ عِنْدَهُ مِمَّنْ حَدَّثَهُ خِلَافَهُ أَوْ يَكُونُ مَنْ حَدَّثَهُ
 لَيْسَ بِحَافِظٍ أَوْ يَكُونُ مِثْلَهُمَا عِنْدَهُ أَوْ يُتَّهَمُ مِنْ فَوْقِهِ مِمَّنْ حَدَّثَهُ أَوْ يَكُونُ الْحَدِيثُ
 مُحْتَمَلًا.⁸⁵

Artinya:

Maka jika diperumpamakan atas seseorang yang mengatakan seseorang meriwayatkan dari Nabi sebuah hadis atau hadis begini, kemudian ada periwayat lain datang dengan hadis lain yang berlawanan dengan hadis tadi. Maka menurut saya tidak bisa dari seorang ‘*ālim* menetapkan sebuah *khbar wāḥid* dalam jumlah yang banyak, lalu dia menghalalkan dan mengharamkan dengan hadis itu dan berhujjah dengannya sementara ada hadis lain yang berlawanan dengannya, atau apa yang dia dengar lawan hadisnya lebih *ṣiqah* darinya atau orang yang menceritakan kepadanya

⁸⁵ Muhammad Ibn Idrīs al-Syāfi‘ī, *al-Risālah* [CD ROOM al-Maktabah al-Syāmilah], h. 458.

bukanlah orang yang berpredikat *ḥāfiẓ* atau orang itu *muttāḥam* (tertuduh) dari orang di atasnya ketika ber-*taḥdīs* dengan hadis itu, atau hadisnya meragukan.

Ini hanyalah pernyataan yang substansinya sama dengan definisi al-Syāfi'ī di atas. Secara eksplisit dinyatakan pada redaksi di literatur al-Risālah itu bahwa itulah yang dimaksudkan al-Syāfi'ī terhadap definisi yang dikutip oleh para ulama hadis. Fakta ini menuntut penelusuran lebih mendalam terhadap data ini. Maka, peneliti melakukan penelusuran lanjutan dengan pintu masuk dari sanad yang dimiliki oleh definisi al-Syāfi'ī tersebut. Sebagaimana tercantum di atas bahwa baik al-Ḥākim maupun Ibn al-Ṣalāḥ mencantumkan sanad pengambilan definisi tersebut hingga sampai kepada al-Syāfi'ī.

Sanad yang dimaksud adalah: “Saya mendengar Abū Bakar Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mutakallim al-Asyqar berkata: saya mendengar Abū Bakar Muḥammad Ibn Ishāq berkata: saya mendengar Yunus Ibn ‘Abd al-A‘lā”.⁸⁶

Lebih lanjut peneliti akan menelusuri sanad di atas untuk menyingkap keakurasian dari definisi *syāẓ* al-Syāfi'ī. Sebagai data awal akan dideskripsikan terlebih dahulu *tarjamah* ketiga ulama yang ada pada sanad.

1. Yunus Ibn ‘Abd al-A‘lā (170-264 H)

Dia adalah Yunus Ibn ‘Abd al-A‘lā Ibn Maisarah Ibn Ḥafṣ Ibn Ḥayyān al-Ṣadafī, dengan laqab Abu Mūsā al-Miṣrī, lahir tahun 170 H., dan wafat tahun 264 H. Dia berada pada *ṭabaqah* 10 yaitu *kubbār al-Ākhiẓīn ‘an tābi‘ al-atbā‘*. Al-Syāfi'ī merupakan salah satu gurunya⁸⁷, dan Abū Bakar Muḥammad Ibn Ishāq Ibn Khuzaimah adalah salah satu muridnya sebagaimana tercantum dalam daftar murid dan guru. Para *muṣannif* yang meriwayatkan darinya adalah Muslim, al-Nasā'ī dan Ibn Mājah. Ibn Ḥajar menilainya dengan *ṣiqah*, al-

⁸⁶ Ibn al-Ṣalāḥ dalam *Muqaddimah* mencantumkan sanad definisi tersebut langsung kepada Yunus Ibn ‘Abd al-A‘lā. Ada kemungkinan Ibn al-Ṣalāḥ mengutip dari al-Ḥākim untuk definisinya tersebut.

⁸⁷ Al-Rāzī, *al-Jarḥ Wa al-Ta‘dīl*. Juz 9 (Beirūt: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1271/1952), No Periwat: (1022), h. 243.

Ḍahabī berkata: *aḥad al-ʿAimmah, šiqah faqīh muḥaddiṣ muqriʿ, min al-ʿUqalāʾ al-Nubalaʾ*.⁸⁸

Abu Jaʿfar al-Ṭaḥāwī berkata: dia seorang yang pintar. Sungguh ʿAlī Ibn ʿAmru Ibn Khālīd telah bercerita kepada saya dan dia berkata: saya mendengar bapak saya berkata: “al-Syāfiʿī berkata: wahai Abū al-Ḥasan lihatlah pintu pertama dari pintu-pintu mesjid ini, maka saya melihatnya dan dia berkata: “belum pernah orang masuk dari pintu mesjid ini orang yang lebih pintar dari Yunus Ibn ʿAbd al-Aʿlā”.⁸⁹

2. Abū Bakar Muḥammad Ibn Ishāq (223-311 H.)

Dia adalah Muḥammad Ibn Ishāq Ibn Khuzaimah Ibn al-Mugīrah Ibn Ṣālīh Ibn Bakar, al-Ḥāfiẓ al-Ḥujjah al-Faqīh, Syaikh al-Islām Imām al-Aʿimmah dengan laqab dan kunyah: Abū Bakar al-Sulamī al-Naisābūrī al-Syāfiʿī. Lahir tahun 223 H dan wafat tahun 311 H. Dia pernah berguru pada Yunus Ibn ʿAbd al-Aʿlā (366) sebagaimana tertera pada daftar guru-gurunya.⁹⁰ Data penunjang terhadap bukti pertemuan dan hubungan guru murid antara mereka sebagaimana berikut ini:

قَالَ الْحَاكِمُ فِي الْمَنَاقِبِ سَمِعْتُ أَبَا نَصْرِ أَحْمَدَ بْنَ الْحُسَيْنِ سَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْحَاقَ بْنَ خُزَيْمَةَ يَقُولُ كَانَ يُونسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى يَقُولُ أُمُّ الشَّافِعِيِّ فَاطِمَةُ بِنْتُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَذَكَرَ الْحَاكِمُ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى تَبَحُّرِ الشَّافِعِيِّ فِي الْحَدِيثِ.⁹¹

Artinya:

⁸⁸ Al-Maktabah al-Syāmilah [CD ROOM], <http://www.shamela.ws>, *qism Tarjamah al-Ruwāḥ, Ruwāt al-Tahzībīn*.

⁸⁹ Al-Mizī (654-742 H.), *Tahzīb al-Kamāl. op. cit.* Juz 32. h. 515.

⁹⁰ Al-Ḍahabī (w. 748 H./1374 M.), *Sair Aʿlām al-Nubalāʾ. op. cit.* Juz 14 No. Periwayat (214), h. 365-382. Ibn Qāḍī Syuhbah, *Ṭabaqāt al-Syāfiʿīyah* Juz 1, (al-Maktabah al-Syāmilah [CD ROOM], al-Qism: *Tarājum Wa Ṭabaqāt*) h. 8.

⁹¹ Ibn Ḥajar, *Tahzīb al-Tahzīb* Juz 9 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1404 H./1984 M.), h. 26.

Al-Ḥākim berkata dalam kitab al-Manāqib: saya mendengar Abā Naṣr Aḥmad Ibn al-Ḥusain, saya mendengar Abā Bakar Muḥammad Ibn Ishāq Ibn Khuzaimah berkata: Yūnus Ibn ‘Abd al-A‘lā berkata: Ibunya al-Syāfi‘ī itu adalah Fāṭimah Binti ‘Abd Allah Ibn al-Ḥasan Ibn al-Ḥasan Ibn ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, dan al-Ḥākim menyebutkan tentang hal yang menunjukkan kedalaman ilmu al-Syāfi‘ī dalam bidang hadis.

Kutipan di atas merupakan data bahwa Abū Bakar Muḥammad Ibn Ishāq pernah bertemu dan berguru pada Yūnus Ibn ‘Abd al-A‘lā.

3. Abū Bakar Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mutakallim al-Asyqar (w. 359 H.)

Namanya sebagaimana tertera di atas yaitu Abū Bakar Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Yahyā al-Mutakallim al-Asyqar. Dia asli penduduk Naisābūr. Dijuluki dengan *al-Mutakallim* karena terkenal dengan ilmu kalam dan usulnya, sebagaimana diketahui bahwa orang yang berkecimpung di bidang itu disebut dengan ahli kalam, karena perdebatan pertama terjadi pada *kalām Allah* apakah dia makhluk atau bukan. Maka berbeda pendapatlah ulama tentang itu. Di zamannya Abū Bakar Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mutakallim al-Asyqar adalah seorang pakar ilmu kalam di Naisābūr.⁹²

Dia adalah orang yang terpercaya dalam meriwayatkan hadis. Di antara guru-gurunya adalah Ja‘far Ibn Muḥammad Ibn Suwār, Ibrāhīm Ibn Abī Ṭālib.⁹³ Dalam daftar murid yang pernah berguru kepadanya tercantum di antaranya al-Ḥākim Abū ‘Abd Allah Muḥammad Ibn ‘Abd Allah al-Ḥāfiẓ al-Naisābūr. Dia mendengar al-Musnad al-Ṣaḥīḥ yang dikarang oleh Aḥmad Ibn ‘Alī al-Qalānsī dan meriwayatkan darinya. Bahkan dia termasuk periwayat terbaik dari kitab itu. Periwayat-periwayat di dalamnya adalah orang-orang *ṣiqah*. Wafat pada Zul Hijjah tahun 359 Hijriah.⁹⁴

⁹² Abū Sa‘ad ‘Abd al-Karīm Ibn Muḥammad Ibn Maṣṣūr Ibn al-Tamīmī al-Sam‘ānī (w. 562 H.) (selanjutnya disebut al-Sam‘ānī), *Al-Ansāb Li al-Sam‘ānī* Taqḍīm dan ta‘līq oleh ‘Abd Allah ‘Umar al-Bārūdī. Juz 5 (Cet I; Beirut: Dār al-Jinān, 1408 H/1988 M.), h. 190.

⁹³ Dari data pribadi (*tarjamah*) yang dikutip di atas tidak tercantum dalam daftar gurunya Muḥammad Ibn Ishāq Ibn Khuzaimah Ibn al-Mugīrah Ibn Ṣāliḥ Ibn Bakar sebagai gurunya. Namun melihat jumlah daftar guru yang dicantumkan hanya 3 orang, maka terdapat kemungkinan al-Sam‘ānī tidak mencantumkan semua nama gurunya. Hal ini bisa dibenarkan mengingat al-Sam‘ānī mengatakan ”*wa aqrānīh*” (dan yang sejawatnya) artinya ada guru-guru sejawat lain yang tidak dicantumkan.

⁹⁴ *Ibid.*

Data lain yang menunjang kredibilitas Abū Bakar Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mutakallim al-Asyqar sebagaimana dikutip dibawah ini:

وَحَدَّثَ أَبُو الْعَلَاءِ بِمِصْرَ بـ "صَحِيحِ مُسْلِمٍ" عَنْ أَبِي بَكْرٍ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى
الْأَشَقَرِ الشَّافِعِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ الْقَلَانِسِيِّ، عَنْ مُسْلِمٍ سِوَى ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ مِنْ
آخِرِهِ.⁹⁵

Artinya:

Abū al-‘Alā’ dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* ber-*taḥdīs* dari Abū Bakar Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Yahyā al-Mutakallim al-Asyqar al-Syāfi‘ī...

Data ini menjadi data pendukung terhadap kredibilitas Abū Bakar Aḥmad Ibn Muḥammad al-Mutakallim al-Asyqar sebagai seorang yang bisa dianggap pernah berguru pada Abū Bakar Muḥammad Ibn Ishāq.

Ketiga biodata periwayat di atas menggambarkan bahwa perjalanan periwayatan dari al-Ḥākim sampai kepada al-Syāfi‘ī merupakan sanad yang berkualitas baik sesuai dengan data yang ada. Atas dasar ini kebenaran bahwa definisi al-Syāfi‘ī yang banyak dikutip oleh para ulama hadis dalam buku-buku mereka benar adanya berasal dari pernyataan al-Syāfi‘ī. Namun untuk lebih akuratnya perlu dimunculkan di sini tempat yang pasti di karya al-Syāfi‘ī yang mana beliau mengatakan definisi itu. Untuk itu penelusuran selanjutnya akan terfokus pada Yūnus.

Yūnus Ibn ‘Abd al-A‘lā akan menjadi fokus penelusuran dari tiga ulama di atas. Alasannya adalah bahwa Yūnus Ibn ‘Abd al-A‘lā lah yang bertemu langsung dengan al-Syāfi‘ī. Sehingga diduga bahwa dialah yang menjadi pintu masuk dalam menguak eksistensi dari definisi al-Syāfi‘ī di atas.

⁹⁵ Al-Ḥabībī, *Sair A‘lām al-Nubalā’*, *op. cit.* Juz 16. h. 536. Al-Ḥabībī, *al-‘Ibar Fī Khair Min Gair* (al-Maktabah al-Syāmilah [CD ROOM], <http://www.alwarraq.com>), h. 170. Muḥibb al-Dīn Abī ‘Abdullah Muḥammad Ibn Maḥmūd Ibn al-Ḥasan Ibn Hibatillah Ibn Maḥāsin (w. 643 H.), *Żail Tārīkh Bagdād* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1417 H./1997 M.), h. 223.

Langkah berikut ini adalah menelusuri karya dari Yūnus Ibn ‘Abd al-A‘lā atau orang-orang yang menjadi guru-gurunya. Jika dalam karya-karyanya tidak ditemukan eksistensi yang pasti dimana al-Syāfi‘ī menyebutkan definisi tersebut secara definitif maka eksistensi Yūnus Ibn ‘Abd al-A‘lā sebagai seorang yang *ṣiqah* menjadi cukup sebagai data bahwa benar pernyataan di atas pernah dikatakan oleh al-Syāfi‘ī. Jika pernyataan itu tidak persis seperti yang dikutip para ulama, maka peneliti berkesimpulan bahwa para ulama tersebut terutama Yūnus Ibn ‘Abd al-A‘lā mengutip pernyataan al-Syāfi‘ī di atas dan membahasakannya kembali.

Argumentasi peneliti terhadap kesimpulan ini adalah dengan merujuk berbagai literatur yang dimiliki oleh Imam al-Syāfi‘ī. Di antara literatur yang dirujuk adalah: (1) Musnad al-Syāfi‘ī karya al-Syāfi‘ī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah); (2) Musnad al-Syāfi‘ī tartīb al-Sanadī; (3) Bayān Khaṭa’ min Akhṭa’ ‘Alā al-Syāfi‘ī karya al-Baihaqī; (4) Al-Iqnā’ Fī al-Fiqh al-Syāfi‘ī karya al-Mawardī; (5) Mas’alah al-Iḥtijāj Bi al-Syāfi‘ī karya al-Khaṭīb al-Bagdādī; (6) Ṭabaqāt al-Syāfi‘ī karya Ibn Qāḍī Syuhbah; (7) Ṭabaqāt al-Syāfi‘ī al-Kubrā karya ‘Abd al-Wahhāb Ibn ‘Alī Ibn ‘Abd al-Kāfi al-Subkī; (8) Al-Ḥawī Fī Fiqh al-Syāfi‘ī karya al-Māwardī; (9) Al-Madkhal Ilā Maḏhab al-Imām al-Syāfi‘ī karya Fahd ‘Abd Allah al-Ḥubaisyī; (10) Mawā‘iz al-Imām al-Syāfi‘ī karya Ṣāliḥ Aḥmad Syāmī; (11) Al-Nakt fī al-Masa’il al-Mukhtalif Fīha Bain al-Syāfi‘ī Wa Abī Ḥanīfah karya Abī Ishāq Ibrāhīm Ibn ‘Alī al-Syairāzī; (12) Al-Umm karya al-Syāfi‘ī.

Ada data lain yang ditemukan setelah penelusuran panjang dalam meneliti variasi redaksi kalimat definisi al-Syāfi‘ī.⁹⁶ Data tersebut mengantarkan kepada penemuan baru terhadap letak penyebutan redaksi definisi tersebut oleh al-Syāfi‘ī. Berikut redaksi lain yang ditemukan tersebut:

⁹⁶ Dalam mencari data ini peneliti mengadakan surat-menyurat dengan beberapa ahli hadis di timur tengah di antaranya Hamzah ‘Abdullah al-Maḥbārī dan Ḥuzaifah al-Khaṭīb, melalui media Facebook. Ḥuzaifah al-Khaṭīb menjawab pertanyaan peneliti seputar “definisi al-Syāfi‘ī” dengan mengatakan bahwa definisi tersebut dapat ditemukan pada kitab “*Ādāb al-Syāfi‘ī* dan *Manāqib-nya*” yang ditulis oleh Abī Muhammad ‘Abd. al-Raḥmān Ibn Abī Ḥatīm. Informasi ini membantu penelusuran definisi ini.

لَيْسَ الشَّاذُّ مِنَ الْحَدِيثِ أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَّةُ حَدِيثًا لَمْ يَرْوِهِ غَيْرُهُ، إِنَّمَا الشَّاذُّ مِنَ الْحَدِيثِ: أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَاتُ حَدِيثًا عَلَى نَصٍّ؛ ثُمَّ يَرْوِيهِ ثِقَّةٌ خِلَافًا لِرَوَايَتِهِمْ فَهَذَا الَّذِي يُقَالُ: شَذَّ عَنْهُمْ.⁹⁷

Artinya:

Al-Syāz dari sebuah *hadis* bukanlah bahwa seorang *siqah* meriwayatkan sebuah hadis yang tidak diriwayatkan oleh orang selainnya, namun *al-syāz* pada sebuah hadis adalah bahwa para periwayat yang *siqāt* meriwayatkan sebuah hadis (sebuah *naṣṣ*) kemudian seorang *siqah* meriwayatkan hadis tersebut bertentangan (berbeda) dengan yang diriwayatkan oleh para *siqāt*. Inilah yang disebut *syāzza ‘anhum* (dia bertentangan dengan mereka).

Definisi ini merupakan redaksi yang paling dekat dengan definisi yang dikutip banyak ulama terhadap definisi al-Syāfi‘ī secara redaksional maupun substansial. Awalnya Data ini ditemukan dalam *al-Manhaj al-Muqtariḥ Li Fahm al-Muṣṭalah*. Di sana tercantum definisi pertama yang peneliti cantumkan sebelumnya dan definisi temuan ini. Definisi pertama, pengarang buku itu mengutip dari al-Ḥākim dan definisi kedua mengutip al-Manāqib al-Syāfi‘ī karya al-Baihaqī.⁹⁸ Atas dasar itu peneliti merujuk literatur *al-Manāqib al-Syāfi‘ī* sebagaimana tertera di atas.

Dengan demikian peneliti berkesimpulan bahwa definisi al-Syāfi‘ī dengan redaksi “*an yarwiya al-siqah ḥadīsan yukhālif mā rawā al-nās*”, tidak ditemukan secara persis dalam literatur yang dikarang oleh al-Syāfi‘ī. Hal ini menjadi fakta tersendiri dimana redaksi definisi ini dikutip hampir di semua literatur ilmu hadis. Namun redaksi ini memiliki sanad yang kuat sehingga tidak bisa dikesampingkan.

Jika diteliti dengan menggunakan pendekatan literatur, maka redaksi yang otentik adalah “*an yarwiya al-siqāt ḥadīsan ‘alā naṣṣ ṣumma yarwīh siqah khilāfan li riwāyatihim*”. Kelemahan definisi ini adalah bahwa literatur *Manāqib al-Syāfi‘ī* bukanlah karya al-Syāfi‘ī

⁹⁷ Al-Baihaqī (384-458 H.), *Manāqib al-Syāfi‘ī Li al-Baihaqī* tahqiq oleh al-Sayyid Aḥmad Ṣāqar. Juz 2 (Cairo: Dār al-Turās, 1390 H./1970 M.), h. 30.

⁹⁸ Al-Syarīf Ḥātīm Ibn ‘Ārif al-‘Ainī, *al-Manhaj al-Muqtariḥ Li Fahm al-Muṣṭalah* (al-Matabah al-Syāmilah, Multaqā Ahl al-Ḥadīṣ, www.ahlalhdceeth.com), h. 199.

namun karya dari al-Baihaqī. Artinya data ini tidak cukup memuaskan karena definisi al-Syāfi'ī tersebut ditemukan bukan pada karya al-Syāfi'ī langsung, namun karya al-Baihaqī dalam merefleksikan catatan-catatan al-Syāfi'ī. Hal ini berbanding terbalik dengan definisi lain yang langsung ditemukan pada karya masing-masing ulama. Hal ini menjadi penting karena definisi al-Syāfi'ī disetujui mayoritas ulama.

2. Definisi Syāz menurut Imam al-Ḥākim al-Naisābūrī (321-405 H.)

Definisi kedua yang paling banyak dikutip oleh para ulama dalam mendefinisikan hadis *syāz* adalah Abī 'Abd Allah Muḥammad Ibn 'Abd Allah al-Ḥāfiẓ al-Ḥākim al-Naisābūrī. Dalam literatur *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṣ* definisi *syāz* menurut al-Ḥākim adalah:

الشَّاذُّ هُوَ حَدِيثٌ يَتَفَرَّدُ بِهِ ثِقَّةٌ مِنَ الثِّقَاتِ وَلَيْسَ لِلْحَدِيثِ أَصْلٌ بِمُتَابِعٍ لِذَلِكَ الثِّقَّةِ.⁹⁹

Artinya:

Al-Syāz adalah hadis yang seorang *ṣiqāh* menyendiri meriwayatkannya dari para *ṣiqāt* dan periwayat *ṣiqāh* tersebut tidak mempunyai *mutābi'* sama sekali terhadap hadis tersebut.

Ini merupakan definisi *syāz* pertama yang dituangkan dalam karya buku ilmu hadis sebagai salah satu cabang ilmu hadis. Karena pada karya yang lebih awal misalnya: "*al-Muḥaddiṣ al-Fāṣil Baina al-Rāwī wa al-Wā'ī*" karya al-Rāmahurmuzī (w. 360H.) tidak ditemukan definisi *syāz*.¹⁰⁰

3. Definisi Syāz menurut Imam Abu Ya'la al-Khaḥlī (w. 446 H.)

Definisi ketiga yang banyak dikutip oleh para ulama hadis adalah definisi al-Khaḥlī sebagai berikut:

⁹⁹ Al-Ḥākim, *op. cit.* h. 119. Ibn al-Ṣalāh, h. 36; Ibn Kaṣīr (701-774 H.) Ta'rif oleh Syākir, *al-Bā'is al-Ḥaṣīṣ Syarḥ Ikhtisār al-Ḥadīṣ* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 53-54. Al-Abnāsī, *al-Syāzza al-Fayāḥ*, h. 180; al-Maḥbārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma'lūl*, h. 53 (dengan mengutip al-Ḥākim).

¹⁰⁰ Abd. Al-Qādir al-Muḥammadi, *al-Syāz wa al-Munkar. op. cit.* h. 84.

الشَّاذُّ مَا لَيْسَ لَهُ إِلَّا إِسْنَادٌ وَاحِدٌ يَشُدُّ بِذَلِكَ شَيْخٌ، ثِقَّةٌ كَانَ أَوْ غَيْرُ ثِقَةٍ فَمَا كَانَ مِنْ غَيْرِ ثِقَةٍ فَمُتْرُوكٌ لَا يُقْبَلُ ، وَمَا كَانَ مِنْ ثِقَةٍ يُتَوَقَّفُ فِيهِ وَلَا يُحْتَجُّ بِهِ.¹⁰¹

Artinya:

Al-Syāz adalah hadis yang tidak punya sanad kecuali hanya satu periwayatnya menyendiri dengan sanad itu, baik dia berstatus *ṣiqah* atau tidak. Jika tidak *ṣiqah*, maka disebut hadis *matrūk* tidak diterima, kalau statusnya *ṣiqah*, maka *tawaqquf* dan tidak berhujjah dengannya.

Terdapat perbedaan pada definisi yang diutarakan oleh al-Syāfi‘ī, al-Ḥākim dan al-Khaḥīlī. Ketiga definisi ini mengandung perbedaan yang signifikan. Perbedaan ini lebih jauh akan dideskripsikan pada pembahasan teori dan aplikasi *syāz* dalam pembahasan tersendiri.

Demi mendukung ketiga data di atas, perlu dideskripsikan juga definisi lain yang berbeda dari ulama *Muta’akhhirīn*. Berikut ini definisi berbeda yang dicetuskan oleh ulama-ulama tersebut:

1. Syāz menurut al-Khaḥīb al-Bagḍādī (463 H.)

Secara definitif al-Khaḥīb tidak merumuskan definisi *syāz* dalam al-Kifāyah atau karyanya yang lain, namun dia membuat satu bab yang diberi judul “*tark al-iḥtijāj biman galab ‘alā ḥadīsih al-syawāz wa riwāyah al-manākīr wa al-garā’ib min al-aḥādīs*”.¹⁰² Dalam bab ini dia mengutip banyak pendapat para ulama seputar pembahasan *syāz* yang harus ditolak.¹⁰³

2. Definisi Syāz menurut al-Mayānusi (w. 571 H.)

Definisinya adalah:

¹⁰¹ Abū Ya‘lā Ibn al-Khaḥīl Ibn ‘Abd Allah Ibn Aḥmad Ibn al-Khaḥīl al-Khaḥīlī al-Qazwīnī (367-446 H.) (selanjutnya disebut al-Khaḥīlī), *al-Irsyād Fī Ma‘rifah ‘Ulamā’ al-Ḥadīṣ. dirāsah*, tahqiq, takhrij oleh Muḥammad Sa‘īd Ibn ‘Umar Idrīs. Juz 1 (Riyāḍ: Maktabah al-Rasyad, 1409 H./1989 M.), h. 176-177.

¹⁰² Al-Khaḥīb al-Bagḍādī, *Al-Kifāyah Fī ‘Ilm al-Riwāyah*, ditahqiq oleh Abū Abdullah al-Sūraqī dan Ibrāhīm Ḥamdī al-Madānī (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 142.

¹⁰³ Abd. Al-Qādir al-Muḥammadī, *al-Syāz wa al-Munkar. op. cit.* h. 84.

الشَّاذُّ هُوَ أَنْ يَرْوِيَهُ رَاوٍ مَعْرُوفٌ لَكِنَّهُ لَا يُوَافِقُهُ عَلَى رِوَايَتِهِ الْمَعْرُوفُونَ.¹⁰⁴

Artinya:

Al-Syāz adalah hadis yang diriwayatkan oleh periwayat *ma'rūf* (terkenal) namun hadis orang-orang *ma'rūf* lainnya tidak sesuai dengan hadis tersebut.

3. Definisi Syāz menurut Ibn al-Ṣalāḥ (643 H.)

Definisinya adalah:

إِنْ كَانَ مَا انفَرَدَ بِهِ مُخَالِفًا لِمَا رَوَاهُ مَنْ هُوَ أَوْلَى مِنْهُ بِالْحِفْظِ لِذَلِكَ وَأَضْبَطَ كَانَ مَا
انْفَرَدَ بِهِ شَاذًا مَرْدُودًا.¹⁰⁵

Artinya:

Jika hadis yang menyendiri tersebut bertentangan dengan hadis yang lebih baik darinya hafalan dan lebih ke-*ḍabṭ*-annya, maka hadis tunggal tersebut adalah *syāz mardūd* (tertolak).

Al-Ḥāfiẓ Ibn al-Jamā'ah (639-733 H.) mengikuti dan menambahkan pemahaman Ibn al-Ṣalāḥ dengan mengatakan: “penjelasan rinci ini bagus, namun perlu ditambahkan terkait dengan *mukhālafah al-ṣiqah* (pertentangannya) dengan riwayat yang setara ke-*ṣiqah*-annya pada unsur *ḍabṭ* berikut hukumnya.”¹⁰⁶

4. Definisi Syāz menurut al-Imām al-Nawawī (w. 676 H.)

Secara rinci al-Nawawī menyimpulkan bahwa jika riwayat tunggal itu bertentangan dengan yang lebih ke-*ḥāfiẓ*-an dan ke-*ḍabṭ*-annya dinamakan *syāz mardūd*. Jika periwayatnya tidak bertentangan dan dia berstatus *'ādil*, *ḍabṭ* dan terpercaya maka riwayat tunggalnya sahih. Jika statusnya tidak *ṣiqah*, namun tidak jauh dari derajat *ṣiqah* maka

¹⁰⁴ *Mā Lā Yasa' al-Muḥaddiṣ Jahlah*, h. 11.

¹⁰⁵ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah*, op. cit. h. 37.

¹⁰⁶ Muhammad Ibn Ibrāhīm Ibn al-Jamā'ah (selanjutnya disebut Ibn al-Jama'ah), *al-Manhal al-Rawī Fī Mukhtaṣar 'Ulūm al-Ḥadīṣ al-Nabawī* (Damsyiq: Dār al-Fikr, 1406 H.), h. 51.

dinilai *ḥasan*. Apabila derajatnya jauh, maka dinilai *syāz munkar mardūd*. Dengan demikian *syāz mardūd* itu adalah:

الشَّاذُّ الْمَرْدُودُ هُوَ الْفَرْدُ الْمُخَالِفُ وَالْفَرْدُ الَّذِي لَيْسَ فِي رَوَاتِهِ مِنَ الثِّقَةِ وَالضَّبْطِ مَا
يَجْبُرُ بِهِ تَفَرُّدُهُ.¹⁰⁷

Artinya:

Al-Syāz al-mardūd adalah *al-fard al-mukhālif* dan *al-fard* yang para periwayatnya tidak *ṣiqah* dan tidak *ḍabt* yang jalurnya hanya satu.

5. *Syāz* menurut Ibn Daqīq al-ʿId (w. 702 H.)

Al-Syāz menurut Ibn Daqīq al-ʿId adalah:

مَا خَالَفَ رَاوِيهِ الثِّقَاتِ أَوْ مَا انفَرَدَ بِهِ مَنْ لَا يَحْتَمِلُ حَالُهُ أَنْ يُقْبَلَ مَا تَفَرَّدَ بِهِ.¹⁰⁸

Artinya:

Hadis yang periwayatnya bertentangan dengan para periwayat *ṣiqāt* atau hadis tunggal yang periwayatnya tidak mungkin diterima riwayat tunggalnya.

6. Al-Ḥāfiẓ Ibn Kaṣīr (w. 774 H.)

Ibn Kaṣīr mendukung definisi yang dibuat oleh kelompok al-Syāfiʿī, yaitu kalau hadis tunggal itu berstatus *ʿādil ḍābiṭ* dan *ḥāfiẓ*, maka hadis tersebut sahih. Jika tidak *ḥāfiẓ* dan dia *ʿādil ḍābiṭ*, maka statusnya *ḥasan*. Jika ketiga syarat di atas tidak terpenuhi maka ditolak (*mardūd*).¹⁰⁹

¹⁰⁷ Abd. Al-Qādir al-Muḥammadī, *al-Syāz wa al-Munkar*. op. cit. h. 85.

¹⁰⁸ *Ibid.* Ibn Daqīq al-ʿId, *al-Iqtirāḥ Fī Fann al-Iṣṭilāḥ* (al-Maktabah al-Syāmilah [CD ROOM]: *multaqā ahl al-Ḥadīṣ*, www.ahlalhdceeth.com), h. 6.

¹⁰⁹ Ibn Kaṣīr, *al-Bāʿis al-Ḥaṣīṣ*. op. cit. h. 55.

Tampaknya keterangan yang diutarakan oleh Ibn Kaṣīr ini lebih fokus pada hadis *al-fard al-munkar*. Adapun mengenai hadis *syāz*, dia sepakat dengan definisi al-Syāfi‘ī sebagaimana diutarakan di atas.

7. Syāz menurut al-Ḥāfiẓ al-‘Irāqī (w. 806 H.)

Al-‘Irāqī menuliskan pemahaman *al-syāz* dalam sebuah *syā‘ir* yang berbunyi:

وَدُو الشُّذُوذِ: مَا يُخَالِفُ النَّقَّهَ *** فِيهِ الْمَلَأَ فَالشَّافِعِيُّ حَقَّقَهُ
وَالْحَاكِمُ الْخِلَافَ فِيهِ مَا اشْتَرَطَ *** وَلِلْخَلِيلِ مُفْرَدُ الرَّائِي فَقَطُ

Al-Syuzūz: itu adalah hadis yang *** Padanya al-malā, maka al-Syāfi‘ī
menyalahi *al-siqah* membenarkannya

Al-Ḥākim yang bertentangan di *** Menurut al-Khalīfī periwayatnya
dalamnya menjadi syarat hanya tunggal.¹¹⁰

8. Definisi Ibn Ḥajar al-Asqalānī (w. 852 H.)

الشَّاذُّ هُوَ مَا رَوَاهُ الْمُقْبِلُ مُخَالِفًا لِمَنْ هُوَ أَوْلَى مِنْهُ.¹¹¹

Artinya:

Al-Syāz adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang *maqbul* bertentangan dengan orang yang lebih baik darinya.

Ibn Ḥajar mengatakan bahwa definisi inilah yang paling *mu‘tamad* (akurat) untuk definisi *syāz* menurut istilah. Apabila bertentangan dengan yang lebih *rājih* darinya, baik karena lebih *ḍabṭ* (*ziyādah al-ḍabṭ*) atau jumlah periwayat yang lebih banyak dan faktor lain

¹¹⁰ Al-‘Irāqī, *Alfiyah al-Ḥāfiẓ al-‘Irāqī Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (al-Maktabah al-Syāmilah [CD ROOM]: Qism muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ), h. 14. Syams al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī (w. 902 H.) (selanjutnya disebut al-Sakhāwī), *Fath al-Muḡīṣ Syarḥ Alfiyah al-Ḥadīṣ Li al-‘Irāqī*, tahqiq oleh ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad ‘Uṣmān. Juz 1 (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-Salafiyah, 1388 H./1968 M.), h. 184.

¹¹¹ Ibn Ḥajar (773-825 H.), *Nuzḥah al-Nazar Fī Taudīḥ Nukhbah al-Fikr Fī Muṣṭalaḥ Ahl al-Aṣar* tahqiq oleh Nūr al-Dīn ‘Itr (Cet. III; Damasqus: Maṭba‘ah al-Ḍabāḥ, 1421 H./2000 M.) h. 71-72.

yang menunjukkan *tarjih*, maka yang *rājih* disebut dengan *maḥfūz*. Lawannya yang kalah disebut dengan *al-syāz*.¹¹²

‘Abd al-Qādir Muṣṭafā Abd al-Razzāq al-Muḥammadi mengomentari pemakaian kata “*al-maqbūl*” pada definisi Ibn Ḥajar. Dia mempertanyakan apa yang Ibn Ḥajar maksudkan dengan pemakaian kata “*al-maqbūl*” pada definisi itu, apakah yang dimaksud adalah “*al-ḍa‘īf al-mu‘tabar*” atau “*al-ḍa‘īf gair al-mu‘tabar*” atau “*al-ṣiqah*”?¹¹³

Jika yang dimaksud adalah “*al-ḍa‘īf*” atau “*al-ḍa‘īf al-mu‘tabar*”, maka dia tidak membedakan antara *al-munkar* dengan *al-syāz*, sementara dia pernah membedakan antara keduanya, namun tidak tegas. Jika yang dimaksud adalah “*al-ṣiqah*”, kenapa tidak memakai term itu saja?

Muṣṭafā Abd al-Razzāq menyimpulkan dalam buku itu sebab pemakaian term itu bahwa Ibn Ḥajar berpendapat bahwa term “*al-ḍa‘īf* dan *al-ṣiqah*” tidak sepenuhnya mewakili apa yang dimaksudkan oleh para ulama. Untuk itu Ibn Ḥajar ingin memadukannya dengan memakai term “*al-maqbūl*”. “*al-Maqbūl*” dalam perspektif Ibn Ḥajar di sini adalah riwayat yang sudah dipakai berhujjah secara mutlak, baik hadis tersebut hanya memiliki satu jalur atau lebih. Dalam bahasa yang lebih tegas hadis tersebut telah diakui kesahihan atau kehasanannya.¹¹⁴

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ ‘Abd al-Qādir Muṣṭafā Abd al-Razzāq al-Muḥammadi (selanjutnya disebut Abd. al-Razzāq al-Muḥammadi), *al-Syāz Wa al-Munkar Wa Ziyādah al-Ṣiqah* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005 M.), h. 82-83

¹¹⁴ *Ibid.* Pernyataan ini tidak sepenuhnya merupakan kesimpulan penelitian Muṣṭafā Abd al-Razzāq, dia juga mengutip pendapat al-Zarkasyī dalam al-Nukat ‘Alā Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ. Badr al-Dīn Abī ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Jamāl al-Dīn ‘Abd Allah Ibn Bahādur al-Zarkasyī (selanjutnya disebut al-Zarkasī), *al-Nukat ‘Alā Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* (al-Maktabah al-Syāmilah, [CD ROOM]) (Riyāḍ: Aḍwā’ al-Salaf, 1419 H./1998 M.), 2/318.

Peneliti berpendapat bahwa definisi dari Ibn Hajar tersebut memiliki substansi yang sejalan dengan apa yang dimaksudkan oleh para Ulama. Karena term *al-maqbūl* merupakan term baku dalam ilmu hadis. Status *ṣiqah* merupakan salah satu syarat diterima (*maqbūl*)¹¹⁵.

9. Definisi al-‘Ajamī Damanhūrī Khalfah

Menurut al-‘Ajamī bahwa definisi *syāz* adalah:

الشَّاذُّ هُوَ مَا خَالَفَ فِيهِ الثِّقَةُ مَنْ هُوَ أَوْثَقُ مِنْهُ عَدَدًا أَوْ صِفَةً.¹¹⁶

Artinya:

Al-Syāz adalah hadis seorang *ṣiqah* bertentangan isinya dengan orang yang lebih *ṣiqah* darinya secara kuantitas maupun kualitas.

Al-‘Ajamī¹¹⁷ mendefinisikan dengan “*adadan*” artinya ada hadis yang periwayat *ṣiqah*-nya bertentangan dengan banyak *ṣiqah* yang lain. Sementara *ṣifatan* artinya pertentangan seorang periwayat *ṣiqah* dengan orang yang lebih *ṣiqah* pada aspek pemeliharaan hafalan (*ḥifẓ*) dan atau ke-*dabīṭ*-annya.

Setelah mendefinisikan *al-syāz*, al-‘Ajamī juga mengutip definisi ketiga ulama di atas yaitu al-Syāfi‘ī, al-Ḥākim dan al-Khāfī, kemudian dia memberi komentar atas masing-masing definisi tersebut.

Dia mengatakan: Adapun konsep *syāz* menurut al-Syāfi‘ī tentang ke-*syuẓūẓ*-an dalam sebuah hadis, maka tidak ada permasalahan dalam masalah hukumnya karena

¹¹⁵ *Al-Maqbūl* adalah berstatus *al-ṣiqah al-dabīṭ* terhadap apa yang diriwayatkannya yaitu dia muslim, berakal, dewasa, selamat dari unsur-unsur kefasikan dan akhlak yang buruk, dia seorang yang cerdas (tidak bodoh), hafal betul jika ber-*taḥdīs*, menguasai hadis walaupun diriwayatkan secara makna. Jika salah satu syarat ini hilang maka riwayatnya ditolak. Ibn Kaṣīr, *al-Bā‘is al-Ḥaṣīṣ*, op. cit. h. 87. Singkatnya *al-maqbūl* itu adalah hadis sahih dan hasan. Ṭāhir al-Dimasyqī, *Taujīh al-Nazar*, op. cit. 2/553.

¹¹⁶ Al-‘Ajamī Damanhūrī Khalfah (selanjutnya disebut al-‘Ajamī Damanhūrī), *Dirāsāt Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* (Cet. I; Cairo: Dār al-Ṭabā‘ah al-Muḥammadiyah, 1403 H./1983 M.), h. 138.

¹¹⁷ Dia adalah salah seorang dosen yang pernah menjadi guru peneliti pada Universitas al-Azhar Cairo, pada Fakultas Ushuluddin. Buku *Dirāsah Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ* ini merupakan diktat kuliah pada program S1 Jurusan Hadis.

hukumnya ditolak (*gair maqbūl*). Justru yang bermasalah adalah pada definisi kedua ulama yang lain (al-Hākim dan al-Khalīfī).¹¹⁸

Apabila seorang periwayat menyendiri terhadap sesuatu (baik matan, sanad), maka harus dilihat dulu (diteliti). Jika yang diriwayatkan itu bertentangan riwayat yang lebih baik dari segi hafalan atau ke-*ḍābiṭ*-annya, maka hadis tersebut dinyatakan *syāz mardūd* (ditolak). Jika tidak ditemukan pertentangan dengan riwayat orang lain, berarti riwayat itu hanya miliknya.

Untuk masalah hukumnya, maka harus diteliti lagi. Kalau periwayat tersebut seorang yang adil *ḥāfiẓ* dan terpercaya akhlak dan hafalannya sebelum *infirād*, dan tidak terjadi cacat pada *infirād* itu, maka diterima riwayatnya sebagai riwayat yang *infirād*. Dengan demikian riwayatnya sahih. Jika *infirād*-nya tidak terlalu jauh dari derajat *ḥāfiẓ ḍābiṭ*, maka diterima *infirādnya* pada derajat hasan. Jika *infirād*-nya jauh dari derajat *ḥāfiẓ ḍābiṭ*, maka riwayatnya ditolak dan dihukumi sebagai hadis *syāz munkar*.¹¹⁹

Al-‘Ajamī sepakat dengan penolakan Ibn al-Ṣalāḥ seputar konsep al-Khalīfī. Adapun tentang konsep al-Hākim, Ibn al-Ṣalāḥ sepakat dengan sebagian pendapatnya dan meninggalkan sebagiannya.

C. Hubungan antara *al-syāz*, *al-‘illah*, *al-munkar* dan *ziyādah al-ṣiqah*

Keempat jenis dari bagian ilmu hadis di atas berhubungan dan berkaitan. Hal ini menjadi penting mengingat ada kemungkinan terjadi tumpang tindih satu sama lain jika tidak dijelaskan batasan-batasan antara ketiganya. *Al-Syāz* adalah hadis dengan sanad tunggal dan bertentangan dengan yang lebih *ṣiqah*. *Al-Munkar* adalah hadis *ḍa‘īf* dengan sanad tunggal. *Ziyādah al-ṣiqah* adalah tambahan periwayat *ṣiqah* yang ada unsur pertentangan di dalamnya dengan yang lebih kuat. Jadi kaitan antara ketiganya adalah *al-fard* (riwayat tunggal) dan *al-mukhālafah* (pertentangan).

¹¹⁸ *Ibid.* h. 142-143.

¹¹⁹ *Ibid.* h. 139-140. Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah*, h. 37-38.

1. *Al-Syāz* dan *Ziyādah al-Ṣiqah*

Gambaran sederhana *ziyādah al-ṣiqah* adalah sekelompok jamaah meriwayatkan satu hadis yang memiliki satu sanad dan matan, lalu sebagian dari mereka memberi tambahan pada hadis tersebut, sementara yang lainnya tidak. Penambahan ini terjadi pada sanad dan atau matan. Hal ini perlu dibahas dalam penelitian ini karena bisa jadi *ziyādah* yang dibubuhi oleh periwayat *ṣiqah* tersebut tidak mempengaruhi kualitas hadis tersebut.

a. Definisi *ziyādah al-ṣiqah*

Menurut bahasa *al-ziyādah* merupakan *isim maṣdar* dari *zāda-yazīd-zāidan* yang bermakna *al-namā' wa al-kaśrah* (tumbuh dan banyak) lawan kata dari *al-naqṣ* (kurang). Di antara artinya adalah bertambah perkataannya. Adapun *al-ṣiqah* adalah *al-mu'taman* (amanah atau terpercaya). Kata *al-ṣiqah* berfungsi sama untuk *mu'annaṣ* dan *muzakkar*.¹²⁰

Menurut istilah, pengertian *ziyādah al-ṣiqah* dapat dilihat dengan merujuk dan memperhatikan beberapa variasi definisi yang diberikan oleh para ulama sebagai berikut:

1. Al-Ḥākim al-Naisābūrī (w. 405 H.) mendefinisikan dengan:

مَعْرِفَةُ زِيَادَاتِ أَلْفَافٍ فِقْهِيَّةٍ فِي أَحَادِيثٍ يَنْفَرِدُ بِالزِّيَادَةِ رَاوٍ وَاحِدٍ.¹²¹

Artinya:

Mengetahui penambahan-penambahan lafaz dan atau pemahaman pada hadis, dimana seorang periwayat saja yang memberi tambahan.

2. Ibn Rajab (736-795 H.) mendefinisikan dengan:

أَنْ يَرْوِيَ جَمَاعَةٌ حَدِيثًا وَاحِدًا بِإِسْنَادٍ وَاحِدٍ وَمَتْنٍ وَاحِدٍ فَيَزِيدُ بَعْضُ الرُّوَاةِ فِيهِ زِيَادَةً لَمْ يَذْكُرْهَا بَقِيَّةُ الرُّوَاةِ.¹²²

¹²⁰ 'Abd. Al-Rāzaq al-Muhammaḍī, *al-Syāz wa al-Munkar*. op. cit. h. 152-153.

¹²¹ *Ibid.* al-Ḥākim, *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṣ*. h. 130. Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah*, h. 40.

Artinya:

Sekelompok periwayat meriwayatkan sebuah hadis dengan sanad dan matan sama, lalu sebagian mereka memberi tambahan yang periwayat lain tidak menyebutkannya.

Jika ditarik substansi umum dari definisi *ziyādah al-ṣiqah*, maka dapat dibahasakan pengertian *ziyādah al-ṣiqah* sebagai berikut:

تَفَرَّدَ رَاوٍ وَاحِدٌ ثِقَةً عَنْ بَقِيَّةِ الرُّوَاةِ بِنَفْسِ السَّنَدِ وَنَفْسِ الشَّيْخِ بِزِيَادَةٍ لَفْظٍ فِي الْمَتَنِ
أَوْ وَصَلٍ مُرْسَلٍ أَوْ رَفْعٍ مَوْقُوفٍ وَنَحْوِهِ.¹²³

Artinya:

Seorang periwayat *ṣiqah* berbeda dari periwayat lainnya pada sanad yang sama dan guru yang sama dengan penambahan lafaz pada matan atau menyambung yang *mursal* atau me-*murfu*-kan yang *mauqūf* dan lain-lain.

Kata *ṣiqah* dalam definisi di atas adalah *al-‘adl al-dābiṭ* (adil dan kuat hafalan dan kecerdasan). Jika dirinci, maka aspek-aspek keduanya adalah muslim, baligh, berakal, terjaga dari sebab-sebab kefasikan dan rusaknya akhlak, waras dan tidak idiot, terjaga hafalannya saat ber-*taḥdīs* (mengucapkan hadis), teliti tulisannya jika ber-*taḥdīs* melalui kitab, jika ber-*taḥdīs* dengan makna (riwayat al-ma‘na) disyaratkan dia memahami syarat-syarat terjaganya *riwāyah al-ma‘na* (sangat mengetahui hal-hal yang merusak makna).¹²⁴

b. *Ziyādah al-Ṣiqah* Menurut Ulama *Muta’akhkhirīn*

Menurut al-Ḥākim (w. 405 H.) bahwa *ziyādah al-ṣiqah* diterima, dan ini diperkuat oleh al-Ḥākim dalam Mustadraknya dengan mensahihkan hadis yang memiliki *ziyādah al-ṣiqah*.¹²⁵ Beliau mengomentari di berbagai hadis dalam *al-Mustadrak* dengan kalimat “*al-ziyādah min al-ṣiqah maqbūlah*”. Ibn Ḥajar mengatakan bahwa Ibn Ḥibbān, al-Ḥākim dan

¹²² Ibn Rajab, *Syarḥ ‘Ilal al-Tirmizī. op. cit.* 2/635.

¹²³ ‘Abd. Al-Rāzaq al-Muhammadi, *al-Syāz wa al-Munkar. op. cit.* h. 153.

¹²⁴ *Ibid.* Ibn al-Ṣalāh, *Muqaddimah.* h. 94.

¹²⁵ Misalnya dalam al-Mustadrak, Juz 1. h. 300. Di sana al-Ḥākim mengatakan: hadis dengan lafaz ini terkenal diriwayatkan oleh Muhammad Ibn Basysyār Bundār dari ‘Usmān Ibn ‘Amru, keduanya adalah periwayat *ṣiqah mutqin*.

yang lainnya menegaskan bahwa *ziyādah al-siqah* diterima secara mutlak, baik yang *al-zāid*-nya seorang atau lebih.¹²⁶ Misalnya pada hadis berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الصَّفَّارُ ثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ بَحْرِ الْبَرِّي ثَنَا عَارِمُ بْنُ الْفَضْلِ أَبُو النُّعْمَانِ ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ سُلَيْمَانَ التَّمِيمِيِّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ وَلَيْسَ بِالنَّهْدِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَّارٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : سُورَةُ يَسْ أَقْرَأُوهَا عِنْدَ مَوْتِكُمْ.¹²⁷

Artinya:

Abū ‘Abdullah Muhammad Ibn ‘Abdullah al-Ṣaffār, al-Husain Ibn ‘Alī Ibn Baḥr al-Barri menceritakan kepada kami, ‘Arim Ibn al-Faḍl Abū al-Nu‘mān menceritakan kepada kami, ‘Abdullah Ibn al-Mubārak menceritakan kepada kami, dari Sulaimān al-Tamīmī dari Abī ‘Uṣmān dan dia tidak sedang di India, dari Bapaknyanya dari Ma‘qal Ibn Yassar r.a., berkata: Rasulullah saw., bersabda: “Surah Yāsin bacalah dia di sisi orang yang meninggal”.

(أَوْقَفَهُ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ وَغَيْرُهُ عَنْ سُلَيْمَانَ التَّمِيمِيِّ وَالْقَوْلُ فِيهِ قَوْلُ ابْنِ الْمُبَارَكِ إِذِ الزِّيَادَةُ مِنَ الثِّقَةِ مَقْبُولَةٌ).¹²⁸

Artinya:

Yahya Ibn Sa‘id dan beberapa yang lainnya meriwayatkannya secara *mauquf* dari Sulaimān al-Taimī. Ini merupakan perkataan Ibn al-Mubārak jika *al-ziyādah min al-siqah* diterima.

Abū Ya‘lā (w. 446 H.), al-Khaṭīb al-Baghdādī (w. 463 H.), Ibn al-Ṣalāḥ (w. 643 H.), al-Nawawī (w. 676 H.), Ibn Jamā‘ah (w. 733 H.), al-Sakhāwī (w. 902 H.) dan Aḥmad Muhammad Syākir sepakat bahwa *ziyādah al-siqah* itu diterima secara mutlak, walaupun mereka memberikan catatan-catatan sebagai berikut:

¹²⁶ ‘Abd. Al-Rāzaq al-Muhammaḍī, *al-Syāz wa al-Munkar. op. cit.* h. 156.

¹²⁷ Al-Ḥākim, *al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥain*, ditahqiq oleh Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā’ Juz 1 (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1411 H./1990 M.), hadis no (2074), h. 753. Juga pada Juz 1 hadis no (370), h. 191, Juz 2. hadis no. (2783), h. 210.

¹²⁸ *Ibid.*

Ibn al-Ṣalāḥ (w. 643 H.) mengatakan bahwa *ziyādah* pada matan *tawaqquf* dulu untuk ditarjih. Dan memberi catatan bahwa *irsāl* itu termasuk pada *‘illah qādiḥah*. Jika ini yang terjadi, maka solusinya adalah *taqdīm al-jarḥ ‘alā al-ta’dīl* (mendahulukan *jarḥ* atas *ta’dīl*).¹²⁹ Atas dasar ini, maka ada batasan-batasan terhadap *ziyādah al-ṣiqah*.

Menurut Ibn al-Ṣalāḥ (w. 643 H.) bahwa ada tiga jenis riwayat *ṣiqah* dengan sanad *infirād* (tunggal) yaitu: (1) terjadi pertentangan substansial¹³⁰ dalam riwayatnya dengan riwayat para *ṣiqāt*. Ini hukumnya ditolak dan dinamakan salah satu jenis *syāz*; (2) tidak ada pertentangan yang substansial (mendasar) dengan riwayat lain, tidak juga menyalahi riwayat lain, hukumnya *maqbul* (diterima); (3) perbedaannya karena adanya *ziyādah lafaz* (tambahan kata) dari seorang *ṣiqah* yang tidak ditemukan pada riwayat para *ṣiqāt* lainnya. Hukumnya bisa diterima dan bisa tidak, tergantung apakah tambahan tersebut *mufassar* (dapat dijelaskan) atau tidak.¹³¹

Al-Nawawī (w. 676 H.) mengatakan jika sebagian *ṣiqāt dābiṭīn* meriwayatkan secara *muttaṣil*, sebagian lainnya dengan *mursal* atau sebagian *mawqūf* dan yang lainnya *marfū‘* atau *waṣal*, atau suatu waktu *waṣal* pada kesempatan lain *irsāl*, yang sah adalah yang lebih kuat yaitu yang me-*waṣal* dan me-*rafa‘* walaupun lawannya setara kualitasnya, lebih kuantitasnya, atau lebih hafalan dan lebih *ṣiqah*, itulah *ziyādah al-ṣiqah*. Ini sesuai dengan pendapat para Muhaqqiq, Fuqaha, Ulama Ushul.¹³²

Ibn Jama‘ah mengatakan: “jika bertentangan dengan para *ṣiqāt*, maka ditolak karena hukumnya adalah *syāz*. Kalau perbedaan itu (*ziyādah*) tersebut substansinya tidak bertentangan dengan yang lain, maka diterima. Keputusan hukumnya jatuh pada riwayat

¹²⁹ *loc. cit.* h. 162-163.

¹³⁰ “Substansial” disini adalah *munāfiṭyan* dalam artian pertentangannya berlawanan dengan substansi riwayat para *ṣiqāt*.

¹³¹ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah*. h. 40-41.

¹³² ‘Abd. Al-Rāzaq al-Muhammaḍī, *al-Syāz wa al-Munkar. op. cit.* h. 163-164.

yang lebih *ṣiqah*, lebih banyak jumlah yang *ṣiqahnya*, untuk kemudian menolak yang lebih rendah ke-*ṣiqah*-annya.¹³³

Al-Sakhāwī (w. 902 H.) mengatakan hukumnya berpihak pada riwayat yang lebih *ṣiqah* karena ini yang lebih rajih menurut ulama Ahli Hadis.

Peneliti lebih sepakat dengan pendapat bahwa permasalahan *ziyādah al-ṣiqah* merupakan permasalahan penambahan yang dilakukan oleh periwayat *ṣiqah* dalam sebuah hadis, baik pada matan maupun sanad. Penambahan tersebut tidak merubah substansi hadis. Jika permasalahan ini diperlebar ke sisi pertentangan antara kualitas periwayat yang menyangkut aspek ke-*da'if*-an, maka akan terkait dengan pembahasan bagian ilmu hadis lain lagi. Misalnya: “jika terjadi *irsal*, maka bagaimana ini bisa disandingkan dengan yang *waṣal*. Karena *irsal* itu sudah wilayah hadis daif. Sementara segmen ini berbicara tentang periwayat-periwayat *ṣiqah* yang terindikasi di dalamnya pertentangan dan perbedaan.

c. *Ziyādah al-Ṣiqah* Menurut Ulama *Mutaqaddimīn*

Secara umum pendapat ulama *Mutaqaddimīn* mengatakan bahwa hukum *ziyādah al-ṣiqah maqbūlah* (diterima). Hal ini dapat disimpulkan dari pendapat-pendapat ulama *Mutaqaddimīn* yang akan dideskripsikan secara singkat sebagai berikut:

Di antara ulama *Mutaqaddimīn* yang berpendapat tentang *ziyādah al-ṣiqah* adalah:

1. **Al-Syāfi'ī (150-204 H.)** menyatakan bahwa *ziyādah al-ṣiqah* diterima jika perbandingannya seimbang. Seimbang dalam artian bahwa perbedaan yang terjadi memiliki *kafā'ah* (keseimbangan) yang balance. Balance artinya satu periwayat berhadapan dengan satu periwayat, jamaah dengan jamaah, *ṣiqah* dengan *ṣiqah*, karena kalau satu periwayat berhadapan dengan jamaah, maka dinamakan *syāz*.¹³⁴

¹³³ *Ibid.* h. 165.

¹³⁴ *Ibid.* h. 206-207.

2. **Yahya Ibn Ma'īn (158-233 H.)** tidak secara tegas mengatakan menerima atau menolak *ziyādah al-ṣiqah*. Namun, dipahami bahwa beliau menolak *ziyādah al-ṣiqah* kecuali syarat-syarat kuatnya terpenuhi.¹³⁵

3. **Ahmad Ibn Ḥanbal (164-241 H.)** juga tidak secara tegas menyatakan menerima atau menolak *ziyādah al-ṣiqah*. Ibn Rajab mengatakan bahwa dari pernyataan-pernyataan ahli fiqih Hanbali menyimpulkan demikian. Mereka menyimpulkan bahwa Ahmad Ibn Hanbal lebih cenderung menerima *ziyādah al-ṣiqah*. Penerimaan ini dengan syarat-syarat yang *mu'tabar*. Di antara syarat yang beliau tekankan adalah *al-mutāba'ah* (data penguat terhadap *ziyādah al-ṣiqah*).¹³⁶

4. **Al-Bukhārī (194-256 H.)** menyatakan bahwa *ziyādah al-ṣiqah* dapat diterima jika periwayat yang memberi *ziyādah al-ṣiqah* adalah orang yang *ṣiqah* dan terjaga kualitasnya. Al-Bukhārī menegaskan jika seorang periwayat melakukan *ziyādah*, maka ke-*ṣiqah*-annya dapat menutupi *ziyādah* dan itu tidak merusak ke-*ṣiqah*-annya. Secara definitif al-Bukhārī tidak menyatakan dengan tegas hal di atas.¹³⁷

5. **Muslim (204-261 H.)** berkata pada kitab sahihnya: “ahlul ilmu menentukan hukum yang bisa kita ketahui dari mazhab mereka terkait dengan khabar tunggal yang bisa diterima dari seorang *muhaddiṣ* haruslah sepakat dan seirama dengan riwayat para *ṣiqāt*. Jika setelah seorang *ṣiqah* menambahkan sesuatu pada riwayatnya, dan penambahan itu tidak menyalahi orang banyak (*ṣiqāt*), maka saya menerima riwayatnya. Tapi jika sebaliknya, maka riwayat tersebut ditolak”.¹³⁸

Jika ditarik kesimpulan dari pendapat-pendapat para ulama *Mutaqaddimīn* di atas, dapat dinyatakan bahwa semuanya tidak menyatakan secara tegas “menerima *ziyādah al-ṣiqah*”, namun pendapat yang rajih dari mereka adalah menerima *ziyādah al-ṣiqah* dengan ketentuan syarat-syarat tertentu. Ketentuan tersebut di antaranya adalah: (1) periwayatnya

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.* h. 209-210.

¹³⁷ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah*, h. 413.

¹³⁸ Al-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim Bi Syarḥ al-Nawawī*. Juz 1 (Mesir: al-Maṭba'ah al-Miṣriyah, 1347 H./1929 M.), h. 58. Ibn Rajab al-Hanbalī, *Syarḥ 'Ilal al-Tirmidzī*. op. cit. Juz 1. h. 185.

ḥāfiẓ mutqin hingga seimbang perbandingannya; (2) jika salah satu jumlahnya lebih banyak, atau salah satu dari mereka lebih kuat atau lebih lemah (tidak *ḥāfiẓ*), maka *ziyādah* yang lebih rendah derajatnya ditolak.

Lebih rinci lagi bisa ditarik kriteria-kriteria yang mereka tetapkan terhadap *ziyādah al-siqah* yang diterima: (1) *ziyādah* sahabat terhadap sahabat lainnya diterima menurut pendapat yang *muttafaq*, jika sanadnya sahih¹³⁹; (2) *ziyādah* seorang *al-siqah al-ḥāfiẓ* atas orang yang tidak lebih kuat darinya walaupun jumlah lawannya lebih banyak; (3) *ziyādah al-ḍaʿīf* atas *al-ḍaʿīf*, atas *al-siqah* atau *siqāt* hukumnya ditolak; (4) perbandingannya harus setara, *al-siqah* atas *al-siqah* atau jamaah *siqāt* atas *siqāt* diterima; (5) *al-siqāt* atas seorang *al-siqah* diterima; (6) jika seorang *al-siqah* atau *al-siqāt* kemudian seorang periwayat lain menambahkan dalam sanadnya seorang periwayat lain, jika periwayat yang menambah tersebut adalah seorang *al-siqah al-ḥāfiẓ*, maka *ziyādah*-nya diterima. Ulama *muṣṭalah* hadis mengistilahkan hal ini dengan “*al-mazīd fī muttaṣil al-asānīd*”. Jika yang menambah tersebut tidak *siqah*, maka dikategorikan dengan *al-wahm*.¹⁴⁰

Deskripsi terhadap *ziyādah al-siqah* penting untuk ditampilkan karena ada beberapa persamaan dengan *al-syāẓ*. Dengan deskripsi konsep *ziyādah al-siqah* ini diharapkan tidak terjadi *tasyābuh* (tumpang tindih) antara keduanya.

d. Contoh *ziyādah al-siqah*

Hadis berikut ini adalah salah satu hadis yang di dalamnya terdapat *ziyādah al-siqah*, yaitu hadis riwayat Muslim dengan beberapa sanadnya yang terbagi kepada tiga jalur sebagai berikut:

عَنْ قَتَادَةَ مِنَ الزِّيَادَةِ وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا.

¹³⁹ Yaitu seorang sahabat meriwayatkan sebuah hadis dari Rasulullah saw., kemudian datang sahabat lain meriwayatkan hadis yang sama dan dia menambahkan lafaz tertentu di dalamnya maka *ziyādah* tersebut diterima.

¹⁴⁰ ‘Abd. Al-Rāzaq al-Muhammaḍī, *al-Syāẓ wa al-Munkar*. op. cit. h. 219-224.

Artinya:

Dari Qatādah termasuk *ziyādah* yaitu “dan jika imam membaca dengarkan dan simaklah”.

Jalur-jalur tersebut adalah

- Dari Abū Bakar Ibn Abī Syaibah dari Abū Usāmah dari Sa‘īd Ibn Abi ‘Arūbah;

فَإِذَا كَبَّرَ الْإِمَامُ فَكَبِّرُوا

- Abu Gassān al-Misma‘ī dari Mu‘āz Ibn Hisām al-Dustuwā‘i dari Bapakku (Hisām al-Dustuwā‘i);

فَإِذَا كَبَّرَ الْإِمَامُ فَكَبِّرُوا

- Dari Ishāq Ibn Ibrāhīm dari Jarīr dari Sulaimān al-Taimī

فَإِذَا كَبَّرَ الْإِمَامُ فَكَبِّرُوا ، وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا

Ketiga jalur sanad ini mengambil hadis dari Qatādah. Sanad ketiga adalah dari Ishāq Ibn Ibrāhīm dari Jarīr dari Sulaimān al-Taimi terdapat *ziyādah al-lafẓ* yaitu “*waizā qara’a fa’anṣitū*”. Kalimat ini tidak ditemukan pada hadis yang diriwayatkan oleh dua jalur sanad lainnya.¹⁴¹

2. *Al-Syāz* dan ‘*Illah*

Kaitan antara *al-syāz* dengan ‘*illah* adalah keduanya merupakan hadis yang sama-sama terlihat sahih, namun setelah diteliti lebih jauh ditemukan faktor-faktor yang menggugurkan kesahihannya menjadi *ḍa‘īf* sesuai dengan kriteria masing-masing. Kaitan ini perlu dideskripsikan dengan tujuan untuk menghindari ketumpangtindihan antara keduanya ketika dilakukan verifikasi. Untuk kepentingan itu perlu dideskripsikan terlebih dahulu konsep ‘*illah* dikalangan ulama sebagai berikut:

Definisi ‘*illah* menurut bahasa: memiliki tiga pengertian pokok yaitu *takarrur* atau *takrīr* (berulang kembali), ‘*ā’iq-ya‘ūq* (rintangan yang merintang), *ḍa‘af fi al-syai’* (lemah

¹⁴¹ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. hadis (932), Juz 2, h. 15. Al-Nawawī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 4, h. 122. Sunan al-Dāruqutnī, no. Hadis (1264), Juz 3, h. 384. Sunan al-Baihaqī, no. Hadis (3004), Juz 2, h. 105.

pada sesuatu).¹⁴² Dalam konteks ilmu hadis, maka pengertian di atas memberi pemahaman bahwa ‘*illah* itu sesuatu yang merintangi sebuah hadis.

‘*Illah* menurut istilah adalah:

الْعِلَّةُ هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ أَسْبَابٍ خَفِيَّةٍ غَامِضَةٍ قَادِحَةٍ فِيهَا.¹⁴³

Artinya:

Al-‘Illah adalah keterangan tentang faktor-faktor tersembunyi, samar dan merusak dalam hadis.

Sementara yang dimaksud dengan *al-ḥadīṣ al-ma‘lūl* adalah:

الْحَدِيثُ الْمَعْلُولُ هُوَ الْحَدِيثُ الَّذِي أَطْلَعَ فِيهِ عَلَى عِلَّةٍ تَقْدَحُ فِي صِحَّتِهِ مَعَ أَنَّ الظَّاهِرَ السَّلَامَةُ مِنْهَا

Syuhudi mengatakan bahwa ‘*illah* lebih banyak terjadi pada sanad. Ulama hadis umumnya menyatakan, ‘*illah* hadis kebanyakan berbentuk: (1) sanad yang tampak *muttaṣil* dan *marfū‘*, ternyata *muttaṣil* tetapi *mauqūf*; (2) sanad yang tampak *muttaṣil* dan *marfū‘*, ternyata *muttaṣil* tetapi *mursal*; (3) terjadi percampuran hadis dengan bagian hadis lain; dan (4) terjadi kesalahan penyebutan periwayat, karena beberapa orang yang memiliki kemiripan nama, sedang kualitasnya tidak sama.¹⁴⁴

Kriteria ‘*Illah* adalah berbedanya periwayat dengan orang lain dengan memperhatikan *qarīnah-qarīnah* tertentu yaitu: (1) meng-*irsāl*-kan atau *inqiṭā‘* pada hadis yang seharusnya *muttaṣil*; (2) me-*maqtū‘*-kan atau me-*mauqūf*-kan yang seharusnya *marfū‘*; (3) mencampur hadis dengan hadis lain; (4) melakukan *riwāyah bi al-ma‘nā* yang rusak, hingga redaksi yang dipakai menjadi tidak sah.¹⁴⁵

¹⁴² Fāris Ibn Zakariya, *Mu‘jam Maqāyīs al-Luqah. op. cit.* Juz 4. h. 12.

¹⁴³ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah, op. cit.* h. 42.

¹⁴⁴ Syuhudi, *Kaedah Kesahihan. Op.cit.* h. 147-149.

¹⁴⁵ Al-‘Ajamī Damanhūrī, *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ. op. cit.* h. 155.

Cara verifikasinya adalah: (1) *al-jam‘u* (mengumpulkan) semua sanad, lalu meneliti perbedaan periwayatnya; (2) membandingkan posisi tingkat hafalan dan tingkat *ta‘dīl*-nya.¹⁴⁶

Contoh¹⁴⁷ ‘*Illah* pada sanad:

مَا رَوَاهُ الثَّقَةُ يَعْلَى بْنُ عُبَيْدٍ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ عَنْ عَمْرُو بْنِ دِينَارٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ
عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ... الْحَدِيثُ¹⁴⁸

Sanad yang benar:

أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنْ
النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا أَوْ يَكُونُ بَيْنَهُمَا عَنْ
خِيَارٍ¹⁴⁹

Artinya :

Qutaibah Ibn Sa‘id mengabarkan kepada kami, dia berkata: Sufyān menceritakan kepada kami dari ‘Abdullah Ibn Dīnār dari Ibn ‘Umar dari Nabi saw.,

‘*Illah* hadis ini adalah kesalahan pada penyebutan nama “‘Amrū Ibn Dīnār”. Yang benar adalah ‘Abdullah Ibn Dīnār sebagaimana tertera pada hadis kedua pada contoh. Kedua periwayat ini berstatus *ṣiqah*. Argumentasinya adalah: murid-murid Sufyān yang lain yang meriwayatkan hadis ini darinya menyebutkan bahwa periwayat tersebut adalah ‘Abdullah Ibn Dīnār. Dari segi matan hadis ini sahih menurut Ibn al-Ṣalāḥ.

Hubungan antara *syāz* dengan ‘*illah* adalah bahwa ‘*illah* lebih umum dari *syāz*. ‘*Illah* mencakup riwayat yang terlihat sahih, *ḍa‘īf* dan *matrūk*. Sementara *syāz* itu lebih

¹⁴⁶ *Ibid*. Verifikasi ini menurut al-Khaṭīb al-Baghdādī (w. 463 H.).

¹⁴⁷ Contoh dikutip dari contoh yang digunakan Ibn al-Ṣalāḥ dalam “*Muqaddimah*”-nya.

¹⁴⁸ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah*, *op. cit.* h. 43.

¹⁴⁹ Al-Nasā‘ī, *al-Mujtabā min al-Sunan*, Juz 7. *op. cit.* No. Hadis (4480), h. 251. Ahmad, *Musnad Ahmad*, juz 2. *op. cit.* No. Hadis (4566), h. 9.

husus, yaitu khusus pada hadis sahih yang mengandung pertentangan. Kesamaan antara keduanya adalah sama-sama terlihat sahih yang kemudian terungkap faktor yang mengurangi penilaian sahihnya.¹⁵⁰

Ada pertanyaan sementara peneliti yang menanyakan: “apakah ada perbedaan antara pernyataan para ulama pada definisi hadis sahih *“min gair syuḏūz wa lā ‘illah”* dengan *“wa lā yakūn syāzan wa lā mu‘allalan”*”. Jawaban ulama terhadap pertanyaan ini adalah bahwa *“wa lā mu‘allalan”* itu lebih spesifik dari dari *“wa lā ‘illah”*. Argumentasinya karena *al-‘illah* merupakan kata umum yang mencakup *‘illah qādiḥah* (*‘illah* yang merusak) dan *gair qādiḥah* (*‘illah* yang tidak merusak), sementara *“wa lā mu‘allalan”* khusus pada *‘illah qādiḥah* saja. Jika *‘illah*-nya *gair qādiḥah* saja, maka tidak bisa dinamakan hadis tersebut *mu‘allalan*.¹⁵¹ Pernyataan di atas menunjukkan bahwa wilayah *‘illah* berbeda dengan wilayah *syāz*. Berikut ini peta wilayah *al-‘illah* dengan *al-syāz*:

Bagan 2: peta wilayah *al-‘illah* dengan *al-syāz*

Hadis		Indikator	Kriteria	Cara verifikasi
I L L A H	Sanad	Meng-irsāl-kan atau me- <i>maqtu‘</i> -kan yang <i>muttasil</i>	<i>Idraj, maqlūb, irsāl, waqaf, ziyādah, idṭirāb, maqtū‘</i>	<i>al-jam‘u al-muqāranah</i>
	Matan	<i>Mencampur adukkan hadis</i>	<i>Idraj, maqlūb, ziyādah,</i>	
S Y Ā Z	Sanad	<i>Tafarrud al-ṣiqah Tafarrud al-sanad</i>	<i>al-mukhalafah</i> dengan yang lebih <i>ṣiqah</i> atau <i>ṣiqāt</i>	<i>al-tarjīḥ al-muqāranah</i>
	Matan	<i>Al-mukhalafah, munāfāh lil asli al-taḍād (al-munāfāh)</i>	<i>al-mukhalafah</i> (pertentangan) merubah arti dan pemahaman matan	

¹⁵⁰ Perbedaan keduanya dimulai dari sini, yaitu sejak terungkapnya faktor yang mengurangi hukum sahihnya. *‘Illah* dapat ditentukan faktor *‘illah*-nya dengan kriteria yang telah disebut di atas. *Syāz* terfokus pada identifikasi faktor pertentangan-nya.

¹⁵¹ Abū al-Ḥasan Muṣṭafā Ibn Ismā‘īl al-Sulaimānī, *Ithāf al-Nabīl bi Ajwibah As’ilah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ wa al-‘Ilal wa al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, ditahkik oleh Abū Ishāq al-Dimyāṭī, Juz 1 (‘Ajmān: Maktabah al-Furqān, t.th.), h. 230.

Faktor yang membawa para ulama untuk memisahkan *syāz* dari *‘illah* dalam definisi hadis sahih adalah untuk memisahkan penambahan dan pengurangan pada hadis yang merupakan *ziyādah al-siqah* dengan yang *syāz*, juga antara *riwāyah bi al-ma‘nā* dengan yang tidak mengubah makna dan pemahaman hadis dengan berimplikasi perubahan makna dan pemahaman.¹⁵²

Menurut peneliti bahwa hubungan yang dideskripsikan di atas menunjukkan hubungan keduanya relatif tipis. Namun, peneliti ingin mengatakan bahwa kaidah *syāz* itu diperuntukkan oleh ulama dengan *stressing* pada pemurnian redaksi matan dari kesalahan-kesalahan. Walaupun *syāz* juga terjadi pada sanad, namun dominannya tertuju pada matan. Sementara *‘illah* lebih dominan pada sanad. Tekanannya adalah sebagai kaidah penjamin transformasi dari faktor-faktor yang tersembunyi.

Perbedaan antara *syāz* dengan *‘illah*

Hadis yang mengandung *‘illah* pada mulanya terlihat sebagai hadis sahih, namun setelah diverifikasi, ditemukan faktor *ḍa‘īf*-nya. Jadi, pada hakikatnya hadis tersebut adalah *ḍa‘īf*, hanya tersembunyi sehingga tidak semua peneliti dapat membuktikan ke-*ḍa‘īf*-annya dengan mudah. Sementara hadis *syāz*, hadis tersebut terbukti statusnya sahih, hanya terdapat perbedaan dengan para *ṣiqāt* atau yang lebih *ṣiqah*.

Dalam definisi hadis sahih tertera “*walā yakūnu syāzzan walā mu‘allān*”, yaitu disandingkannya antara *syāz* dan *‘illah* sebagai syarat diterimanya hadis. Itu berarti ada perbedaan antara keduanya. Perbedaan tersebut adalah:

- a. *‘Illah* itu terdeteksi unsur cacatnya sementara *syāz* tidak mesti terdeteksi cacatnya;
- b. Semua *syāz* itu disebut cacat (*‘illah*), sementara tidak semua *‘Illah* itu merupakan *syāz*.

¹⁵² Muhammad Zakī, *al-Syāz min al-Ḥadīṣ. op. cit.* h. 89.

- c. Indikator ‘*illah*’ adalah *al-khaṭa’* dan *al-wahm* yang terjadi pada periwayat yang *ṣiqah* atau *ḍa‘īf*. Jadi kategori di bawahnya bisa *syāẓ*, *munkar*, *muṣḥaf*, *maqlūb*, *mudraj*, *ḍa‘īf* dan *muḍṭarib*.

Sementara indikator *syāẓ* menunjukkan *al-khaṭa’* dan *al-wahm* yang terjadi pada periwayat *ṣiqah* saja dengan ketentuan “bertentangan dengan yang lebih kuat”.¹⁵³

- d. Implikasi ‘*illah*’ tidak mesti mengakibatkan perubahan makna dan pemahaman hadis. Sementara *syāẓ*, pertentangannya mengakibatkan perubahan makna dan pemahaman pada hadis, baik pada sanad maupun matan.¹⁵⁴

Menurut al-Syāfi‘ī: “yang terpenting adalah periwayat *syāẓ* yang bertentangan tersebut berstatus *ṣiqah* dan terhindar dari “meriwayatkan hadis Nabi saw.” yang bertentangan dengan para *ṣiqāt*”.¹⁵⁵ Dia juga berkata: “hadis sahih itu harus terhindar dari *syuẓūz* dan *al-mukhālafah* (pertentangan). Maka dia termasuk bahasan hadis *ma‘lūl*. Cacat *syāẓ*-nya terungkap dengan cara mendeteksi pertentangannya dengan yang lebih *ṣiqah*.

Al-Ḥākim berkata: “*syāẓ* itu berbeda dengan ‘*illah*’, karena ‘*illah*’ dapat dideteksi cacatnya, sementara *syāẓ* adalah *tafarrud al-ṣiqah* dari *ṣiqāt* dan tidak ada *mutābi‘*‘-nya.

Al-Khalīlī berkata: “*syāẓ* itu adalah hadis yang diriwayatkan oleh para *ṣiqāt* dengan redaksi matan yang sama, namun salah seorang periwayat *ṣiqah* meriwayatkan dengan redaksi yang berlawanan baik dengan menambah atau mengurangi redaksi. Maka yang harus diakui adalah hadis para *ṣiqāt*.

3. *Al-Syāẓ* dan *al-Munkar*

Kaitan antara hadis *al-syāẓ* dengan *al-munkar* adalah kedua-duanya hanya memiliki sanad tunggal. Sebagai acuan untuk data ini bisa dilihat pada definisi yang diutarakan oleh ulama. Hadis *munkar* adalah:

¹⁵³ Al-Maḥibārī, *Nazrāt Jadīdah*. *op. cit.* h. 39. Bertentangan di sini adalah pertentangan yang tidak bisa dikompromikan.

¹⁵⁴ Abū al-Ḥasan Muṣṭafā Ibn Ismā‘īl al-Sulaimānī, *Iḥāf al-Nabīl*, *op. cit.* Juz 1 h. 46.

¹⁵⁵ Al-Maḥibārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma‘lūl*. *op. cit.* h. 54.

بَلَّغْنَا عَنْ أَبِي بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ هَارُونَ الْبَرْدِيُّ الْحَافِظُ أَنَّهُ الْحَدِيثُ الَّذِي يَنْفَرِدُ بِهِ
الرَّجُلُ وَلَا يُعْرَفُ مَتْنُهُ مِنْ غَيْرِ رِوَايَتِهِ لَا مِنْ الْوَجْهِ الَّذِي رَوَاهُ مِنْهُ وَلَا مِنْ وَجْهِ
آخِرٍ.¹⁵⁶

Artinya:

Hadis yang seseorang meriwayatkannya secara tunggal dan tidak diketahui ada matan lain selain riwayat tersebut, baik dari orang yang meriwayatkan darinya dan dari yang lainnya.

Hadis *munkar* itu ada dua kategori, (1) *al-munfarid* (riwayat tunggal) yang bertentangan dengan riwayat *ṣiqah*. Ini berarti termasuk di dalamnya riwayat tunggal yang berstatus *ṣiqah* dan yang tidak *ṣiqah*; (2) *al-fard* (riwayat tunggal) yang periwayatnya tidak ada yang *ṣiqah* dan *itqān* di dalamnya. Ini berarti di dalamnya tidak termasuk periwayat yang tidak *ṣiqah*.¹⁵⁷

Di antara ulama awal menjelaskan dan menghubungkan antara hadis *syāz* dan *munkar* adalah Ṣāliḥ Jazrah (w. 294 H.)¹⁵⁸. Ketika dia ditanya tentang *syāz* dia menyatakan: “*huwa al-ḥadīṣ al-munkar al-laẓī lā yu‘raf*” (*syāz* yaitu hadis *munkar* yang tidak dikenal). Secara umum kaitan antara keduanya adalah:

1. *Al-Syāz al-mardūd* merupakan salah satu jenis hadis *munkar*, jika sebuah hadis *munkar* kemungkinannya ada dua yaitu antara *syāz* atau *mu‘allal*. Dikatakan demikian setelah terbukti hadis tersebut mengandung *syāz*;

¹⁵⁶ Ibn al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah*, *op. cit.* h. 37-38.

¹⁵⁷ ‘Abd. Al-Rāzaq al-Muhammadi, *al-Syāz wa al-Munkar*, *op. cit.* h. 47-48.

¹⁵⁸ Nama lengkapnya adalah: Ṣāliḥ Ibn Muhammad Ibn ‘Amrū al-Asadī al-Bagdādī Abū ‘Alī Jazrah. Seorang ahli hadis “*mā wara’a al-Nahr*”, pernah belajar di Bukhārā dan dia tidak menulis kitab di sana. Dia banyak meriwayatkan langsung dari hafalannya. Di antara muridnya adalah Sa’dawiyah al-Wāsiṭī, ‘Alī Ibn al-Ja’dī dan lainnya pada ṭabaqah keduanya. Pernah belajar di Syam, Mesir. Dia melakukan *jarḥ* dan *ta’dīl*. Al-Ṣābi, *al-Ibar Fī Khabar min Gair* ([CD ROOM]: al-Maktabah al-Syāmilah, *al-qism Tarājum wa al-Ṭabaqāt*), h. 105. Al-Syarīf Ḥatīm Ibn ‘Arif al-‘Awnī, *al-Manhaj al-Muqtariḥ Li Fahm al-Muṣṭalah* ([CD ROOM]: al-Maktabah al-Syāmilah, *al-qism Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*), h. 209.

2. *Al-Syāz* dan *munkar* memiliki status hukum yang sama yaitu ditolak. Artinya jika sebuah hadis periwayatnya *syāz*, maka dia menyalahi hadis lain.¹⁵⁹

Persamaan keduanya adalah keduanya merupakan hadis *ḍaʿīf*. Sementara perbedaan antara keduanya adalah *al-syāz* asalnya memiliki sanad yang *ṣiqah*, karena bertentangan dengan yang lebih *ṣiqah*, maka menjadi *ḍaʿīf*, sementara *al-munkar* adalah periwayat *ḍaʿīf* bertentangan dengan yang sahih.

Cantoh hadis *munkar* adalah:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ وَهَذَا بْنُ السَّرِيِّ وَعُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ حَرْبٍ وَهَذَا لَفْظُ حَدِيثِ يَحْيَى عَنْ أَبِي خَالِدٍ الدَّالَانِيِّ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "كَانَ يَسْجُدُ وَيَنَامُ وَيَنْفُخُ ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي وَلَا يَتَوَضَّأُ" قَالَ فَقُلْتُ لَهُ صَلَّيْتُ وَلَمْ تَتَوَضَّأْ وَقَدْ نِمْتَ؟ فَقَالَ "إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا".¹⁶⁰

Artinya:

Hadis riwayat Abū Khālīd al-Dālānī dari Qatādah dari Abī al-ʿĀliyah dari Ibn ʿAbbās bahwa Rasulullah saw., pernah sujud dan tidur serta nafasnya terdengar, lalu beliau bangun langsung shalat tanpa berwuduk. Dikatakan, saya bertanya kepadanya: engkau shalat tanpa berwuduk padahal engkau sudah tidur. Rasul saw., berkata: “sesungguhnya wuduk itu bagi orang yang tidurnya berbaring”.

Menurut kutipan di atas dijelaskan bahwa matan “*al-wuḍūʾ ʿalā man nām muḍjiʿan*” merupakan hadis *munkar*. Argumentasinya adalah riwayat tersebut hanya diriwayatkan oleh Yazīd al-Dālānī dari Qatādah. Pada sanad lain, riwayat tersebut diriwayatkan oleh periwayat yang banyak dari Ibn ʿAbbās dan mereka tidak meriwayatkan matan dengan redaksi itu. Matan yang sahih adalah tanpa kalimat “*al-wuḍūʾ ʿalā man nām muḍjiʿan*”.

¹⁵⁹ ʿAbd. Al-Raḥmān Ibn Nuwaifiʿ Ibn Fāliḥ al-Nabawī al-Salamī (selanjutnya disebut ʿAbd. Al-Raḥmān Ibn Nuwaifiʿ), *al-Ḥadīṣ al-Munkar ʿInda Nuqād al-Ḥadīṣ (dirāsah naẓariyah wa taṭbīqiah)* (Tesis, Program Magister Fak. Dakwah dan Ushuluddin, al-Qism *al-kitāb wa al-sunnah*, Arab Saudi, 1431 H./2010 M.), h. 79-80.

¹⁶⁰ Abū Dāud, *Sunan Abī Dāud*. Ditahkik oleh Muḥy al-Dīn ʿAbd. al-Ḥamīd, Juz 1 (t.t.: Dār al-Fikr, t.th.), no. Hadis (202), h. 101.

Matan lain yang *ma'rūf* adalah riwayat yang dari 'Ikrimah dari Ibn 'Abbās:

أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُبَيْدٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ الْقَاضِي حَدَّثَنَا
حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ أَيُّوبَ وَحُمَيْدٍ وَحَمَّادٍ الْكُوفِيِّ عَنْ
عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نَامَ حَتَّى سَمِعَ لَهُ
غَطِيطٌ فَقَامَ فَصَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ. قَالَ عِكْرِمَةُ: إِنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- كَانَ
مَحْفُوظًا

وَقَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "تَنَامُ عَيْنَايَ وَلَا
يَنَامُ قَلْبِي"

Artinya:

Dan 'Ā'isyah berkata: Nabi saw., bersabda: "kedua mataku tertidur, tapi hatiku tidak tidur".

Data ini membuktikan bahwa riwayat ini menyalahi riwayat orang banyak. Dan periwayat tertuduhnya tidak *ṣiqah* yaitu Yazīd Ibn 'Abdurrahmān Ibn Abī Salāmah terkenal dengan Abū Khālīd al-Dalānī. Di antara daftar gurunya adalah Qatādah Ibn Da'amah. Al-Mizī menilainya: *laisa bih ba'sun*, Abu Ḥatim: *ṣadūq ṣiqah*, al-Ḥākim Abū Aḥmad: *lā yutābi'u fī ba'di ḥadīsih* (sebagian hadisnya tidak diakui), Ibn 'Adī: *fī ḥadīsih layyin illā annahu ma'a layyinih yaktub* (dalam hadisnya terdapat keraguan kecuali dia menuliskannya. Ibn Ḥibbān: *kāna kaṣīr al-khaṭa' fākhisy al-wahm, khālaf al-ṣiqāt fī al-riwāyāt* (banyak salahnya, rusak dan *wahm*, bertentangan dengan para *ṣiqāt* di banyak riwayat).

Gap antara teori *syāz* dan aplikasinya di kalangan ulama

Ulama hadis mengaplikasikan *syāz* sesuai dengan konsep yang mereka pahami dalam menverifikasi unsur *syuḏūz* pada hadis. Merujuk pada definisi-definisi *syāz* yang ada, secara sederhana dipahami bahwa mereka mengaplikasikan teori tersebut dalam mengkaji *syāz*. Maka dengan perbedaan itu perlu dideskripsikan sejauh mana definisi tersebut diaplikasikan.

Dari definisi yang ada dapat diklasifikasikan pemahaman terhadap *syāẓ* yang terjadi di kalangan ulama sebagai berikut:

1. Klasifikasi pemahaman *syāẓ* di kalangan *Mutaqaddimīn*

Pada masa *Mutaqaddimīn* pemahaman *syāẓ* diklasifikasikan pada pemahaman ulama sebagai berikut:

a. Menurut imam al-Syāfi'ī (w. 204 H.)

Yang pertama meletakkan batasan ilmiah terhadap definisi *syāẓ* adalah al-Syāfi'ī dengan pernyataan beliau yang sangat populer yaitu:

قَالَ الشَّافِعِيُّ لَيْسَ الشَّاذُّ مِنَ الْحَدِيثِ أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَّةُ مَا لَا يَرْوِيهِ غَيْرُهُ هَذَا لَيْسَ بِشَازٍ إِنَّمَا الشَّاذُّ أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَّةُ حَدِيثًا يُخَالِفُ فِيهِ النَّاسَ هَذَا الشَّاذُّ مِنَ الْحَدِيثِ.¹⁶¹

Artinya:

Al-Syāẓ dari sebuah *hadis* bukanlah bahwa seorang *ṣiqah* meriwayatkan sebuah hadis yang tidak diriwayatkan oleh orang selainnya, namun *al-syāẓ* pada sebuah hadis adalah bahwa para periwayat yang *ṣiqāt* meriwayatkan sebuah hadis (sebuah *naṣṣ*) kemudian seorang *ṣiqah* meriwayatkan hadis tersebut bertentangan (berbeda) dengan yang diriwayatkan oleh para *ṣiqāt*. Inilah yang disebut *syāẓza ‘anhum* (dia bertentangan dengan mereka).

Al-Syāfi'ī berkata: hadis terindikasi *syāẓ* tidak bisa diambil hujjah. Beliau menambahkan bahwa *syāẓ* bukanlah hadis yang diriwayatkan oleh seorang *al-ṣiqah* sementara para *ṣiqah* lain tidak meriwayatkan hadis tersebut.¹⁶² Artinya al-Syāfi'ī pada masa itu telah mengemukakan term *al-syāẓ* sementara ulama lain masih menggunakan term “*gair mahfūẓ*”.

b. Menurut al-Turmuḏī (w. 279 H.)

¹⁶¹ Al-Baihaqī (384-458 H.), *Manāqib al-Syāfi'ī Li al-Baihaqī* tahqiq oleh al-Sayyid Aḥmad Ṣāqar. Juz 2 (Cairo: Dār al-Turās, 1390 H./1970 M.), h. 30.

¹⁶² ‘Abd. al-Razzāq al-Muḥammadī, *al-Syāẓ wa al-Munkar. op. cit.* h. 105.

Al-Turmuḏī mengatakan pada definisi *al-ḥadīṣ al-ḥasan*, “yang kami sebutkan dalam kitab ini dengan *ḥadīṣ ḥasan* adalah *ḥasan* (baik) sanadnya, yaitu setiap hadis yang diriwayatkan, tidak ditemukan dalam sanadnya orang yang tertuduh berdusta (*yuttaḥam bi al-kaẓib*) dan tidak mengandung *syāẓ*, kemudian diriwayatkan bukan hanya satu jalur, maka menurut kami hadis tersebut *ḥasan* (baik)”.¹⁶³

Ibn Rajab berkata: “jelas yang dia maksudkan dengan *al-syāẓ* adalah sebagaimana yang dimaksudkan oleh al-Syāfi‘ī yaitu *an yarwiya al-ṣiqāt ‘an al-Nabī khilāfuh* (para *ṣiqāt* meriwayatkan dari Nabi berlawanan dengannya)”.¹⁶⁴ Sebagian ulama *Mutaqaddimīn* lain menggunakan kata “*syāẓ*” untuk hadis *munkar allaẓī lā tu‘raf* (munkar yang tidak dikenal).¹⁶⁵

Istilah lain sebagai sinonim dari *syāẓ* adalah “*gair maḥfūẓ*”. Istilah ini banyak digunakan oleh ulama *Mutaqaddimīn* sebagai istilah untuk hadis yang bertentangan dengan hadis yang lebih kuat. Di antara mereka yang menggunakan istilah ini adalah Ibn al-Madīnī, al-Bukhari, Abū Ḥātim, al-Nasā‘ī, al-Turmizi. Mereka menyatakan istilah “*gair maḥfūẓ*” untuk hadis-hadis yang mengandung ‘*illah* dimana ‘*illah*-nya adalah “pertentangan” (*mukhālafah*). Pertanyaan mendasar berikutnya adalah: apakah *gair maḥfūẓ* yang dimaksudkan oleh ulama *Mutaqaddimīn* itu adalah *al-syāẓ*? Dan apakah keduanya berkonotasi identik dengan *mukhālafah al-ṣiqah bi al-ṣiqāt*?

Jawaban yang populer untuk pertanyaan ini adalah bahwa ulama al-*Muta’akḥḥirīn* beranggapan bahwa *al-syāẓ* semakna dengan *gair maḥfūẓ*. Ibn Rajab berpendapat bahwa

¹⁶³ *Ibid.*, h. 106. Abū al-Faraj ‘Abd. Al-Raḥmān Ibn Aḥmad Ibn Rajab al-Hanbalī (selanjutnya disebut Ibn Rajab), *Syarḥ ‘Ilal al-Turmuḏī* (736-795 H.) tahqiq dan ta‘liq oleh Nūr al-Dīn ‘Iṭr. Juz 1 (t.t: Dār al-Milāḥ,t.th.), h. 340.

¹⁶⁴ Ibn Rajab, *Syarḥ ‘Ilal. Ibid.*

¹⁶⁵ Diantara ulama *Mutaqaddimīn* yang mengatakan hal tersebut adalah Ṣāliḥ Ibn Muḥammad al-Asadī terkenal dengan Zazrah (w. 294 H.). ‘Abd. Al-Razzāq al-Muḥammadī, *al-Syāẓ wa al-Munkar. loc. cit.* h. 107.

apabila hadis bertentangan dengan yang lebih *rājih* darinya, maka yang *rājih* disebut *al-mahfūz* dan yang bertentangan disebut dengan *syāz*.¹⁶⁶

2. Klasifikasi pemahaman *syāz* di kalangan *Muta'akhkhirīn*

Setelah memaparkan berbagai definisi yang diutarakan oleh ulama-ulama, maka bisa ditarik beberapa poin yang menjadi pemahaman yang dianut oleh para ulama *Muta'akhkhirīn* tersebut dengan pokok-pokok pemahaman sebagai berikut:¹⁶⁷

Periwayat siqah-nya benar-benar tunggal	الشاذ هو التفرد الثقة مطلقا
Periwayatnya benar-benar tunggal	الشاذ هو تفرد الراوي مطلقا
Pertentangan seorang siqah dengan yang lebih siqah atau lebih banyak	مخالفة الثقة لمن هو أوثق أو أكثر
<i>Al-Syāz</i> itu <i>al-mukhālafah</i> , semakna dengan al-munkar dan dia merupakan hadis yang salah	الشاذ هو المخالفة, مرادفا للمنكر وهو حديث الخطأ

Secara umum telah digambarkan di atas klasifikasi pemahaman ulama terhadap *al-syāz*. Ada beberapa perbedaan, baik perbedaan redaksi dengan segala argumentasinya. Dan ada yang berbeda pada substansi definisi dengan segala argumentasinya juga. Secara detail perbedaan pemahaman ini akan dikupas lebih dalam pada bab selanjutnya untuk mengukur apakah ada pengaruh perbedaan tersebut terhadap pen-*tashīh*-an maupun pen-*tadīf*-an.

Namun perbedaan definisi yang signifikan ada pada teorinya al-Syāfi'ī, al-Ḥākim dan al-Khalīfī. Maka, secara singkat berikut ini akan peneliti tampilkan langkah aplikasi *syāz* yang mereka terapkan pada hadis.

3. Teori *Syāz* al-Syāfi'ī, al-Ḥākim dan al-Khalīfī

a. Membahas Teori Syāfi'ī (w. 204 H.)

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.* h. 86-105.

Di atas telah dikutip bagaimana al-Syāfi'ī memberikan persyaratan mengenai *al-khabar al-khāṣṣah*. Poin yang terkait dengan *al-syāz* dalam kriteria-kriteria hadis sahih al-Syāfi'ī adalah pernyataan al-Syāfi'ī: “periwayat *ṣiqah*-nya terbebas dari pertentangan dengan periwayat-periwayat yang *ṣiqāt* dalam ber-*taḥdīs* (dalam meriwayatkan sebuah hadis”. Unsur terhindar dari pertentangan dengan periwayat-periwayat yang *ṣiqāt* inilah yang dimaksudkan oleh al-Syāfi'ī sebagai unsur *syuḏūḏ* dalam sebuah hadis.¹⁶⁸ Jika diringkas, maka poin-poin yang digunakan al-Syāfi'ī sebagai konsep untuk menverifikasi unsur *syāz* dalam sebuah hadis adalah:

1. *Al-Mukhālafah*: Terhindar dari pertentangan dengan periwayat-periwayat yang lebih *ṣiqah* darinya.
2. *Al-Ṣiqah*: Periwayatnya semua *ṣiqāt*, Baik bertentangan dengan pendapat umum atau menyendiri (*al-fard*) maka dinamakan dengan *syāz*.¹⁶⁹

Kedua unsur ini harus ada pada sebuah hadis yang berstatus *syāz*. Jadi, yang menjadi unsur utama dari definisi al-Syāfi'ī adalah *mukhālafah al-ṣiqah li gairih min al-ṣiqāt wa in kāna wāḥidan* (pertentangan seorang *ṣiqah* terhadap orang-orang *ṣiqāt* lainnya walaupun hanya satu orang). Jadi, tidak mesti dengan para *ṣiqāt*, dengan seorang *ṣiqah* saja juga dikategorikan *syāz* menurut al-Syāfi'ī.¹⁷⁰

Perlu dipahami bahwa pernyataan al-Syāfi'ī tidak ada di dalamnya petunjuk (dalil) bahwa setiap hadis yang seorang *ṣiqah* bertentangan dengan para *ṣiqāt* atau yang lebih *ṣiqah* darinya selalu dianggap *syāz* atau mengandung *syuḏūḏ*, seyogyanya tetap berhati-hati karena awalnya mereka sahih.¹⁷¹ Jika tidak terbukti, ada kemungkinan bahwa antara kedua riwayat atau lebih tersebut terjadi *tanawwu'*.

b. Membahas Teori al-Hakim (w. 405 H.)

¹⁶⁸ Al-Maḥibārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma'lūl*. op. cit. h. 45.

¹⁶⁹ Muhammad Zakī, *al-Syāz Min al-Ḥadīṣ*, op. cit. h.73.

¹⁷⁰ *Ibid.* h. 72-73.

¹⁷¹ Al-Maḥibārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma'lūl*. op. cit. h. 55.

Pada pembahasan hadis *syāz* al-Hākim menjelaskan terlebih dahulu tentang “*ma‘lūl*” sebelum mendefinisikan *syāz*. Disana dinyatakan:

مَعْرِفَةُ الشَّاذِّ مِنَ الرِّوَايَاتِ، وَهُوَ غَيْرُ الْمَعْلُولِ، فَإِنَّ الْمَعْلُولَ مَا يُوقَفُ عَلَى عِلَّتِهِ، أَنَّهُ دَخَلَ حَدِيثًا فِي حَدِيثٍ، أَوْ وَهُمْ فِيهِ رَاوٍ أَوْ أَرْسَلَهُ وَاحِدٌ، فَوَصَلَهُ وَاهِمٌ، فَأَمَّا الشَّاذُّ فَإِنَّهُ حَدِيثٌ يَتَفَرَّدُ بِهِ ثِقَّةٌ مِنَ الثِّقَاتِ، وَلَيْسَ لِلْحَدِيثِ أَصْلٌ مُتَابِعٌ لِذَلِكَ الثِّقَةِ.¹⁷²

Artinya:

Konsep hadis *syāz*, dia bukanlah *al-ma‘lūl* yang membahas ‘*illahnya*, yaitu sebuah hadis menyusup pada hadis tertentu atau terjadi *wahm* pada salah satu periwayatnya, atau seseorang melakukan *irṣāl*, lalu di-*waṣal*-kan oleh periwayat yang *wahm*. Adapun *syāz* adalah hadis yang seorang *ṣiqah* menyendiri dari para *ṣiqāt*, dan tidak ditemukan bagi hadis tersebut *mutābi*‘terhadapnya.

Jika dicermati, maka ada dua unsur yang menjadi persaratan pokok bagi al-Hākim dalam menilai sebuah hadis menjadi *syāz*, yaitu: (1) *tafarrud*, artinya sanad yang menyendiri, atau periwayat yang menyendiri; (2) *al-ṣiqah*, artinya periwayat yang menyendiri itu statusnya haruslah *ṣiqah*.

Al-Hākim maksudkan dengan *syāz* bukanlah *al-fard al-muṭlaq* (sanad tunggal mutlak), namun dia melihat ada *al-fard al-khāṣ* (jenis sanad tunggal tersendiri) yang menjadi alasan bagi para periwayat *ṣiqah* menolak riwayat tertentu. Alasan tersebut adalah terjadinya kerancuan (*al-wahm*) dan kesalahan (*al-khaṭa*) pada aspek pengetahuan, hafalan, dan pergelutan dalam hadis (*mumārasah al-ḥadīṣiah*).¹⁷³

Pada kitab “*Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*”, al-Hākim tidak merunut secara poin per poin terkait langkah teoritis yang digunakan dalam mengaplikasikan teorinya. Yang dilakukan adalah langsung meneliti periwayat-periwayat yang ada pada sanad hadis: (1) Meneliti matan hadis untuk memastikan apakah matan hadis tersebut sahih; (2) Menghadirkan hadis

¹⁷² Al-Hākim, *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. op.cit. h. 119. Al-Maḥibbārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma‘lūl*, h. 62.

¹⁷³ *Ibid.* h. 63-64.

lain dan membandingkan masing-masing redaksi matannya. (3) Meneliti titik letak perbedaan antara hadis.¹⁷⁴

c. Membahas teori Abu Ya‘la al-Khalīfī (w. 446 H.)

Adapun mengenai definisi *syāz* yang disebutkan oleh al-Khalīfī, dipahami secara umum oleh para ulama sebagai berikut:

Dari Ṣāliḥ Ibn Muhammad al-Ḥāfiẓ: “hadis *syāz* merupakan hadis *al-munkar* yang tidak dikenal”. Dari Ibrahim Ibn Abī ‘Ilbah: “barang siapa yang membawa ilmu yang *syāz* (bertentangan), pasti dia akan membawa keburukan yang banyak”. Dari Mu‘āwiyah Ibn Qurrah: “hati-hati pada ilmu yang melenceng (bertolak belakang)”. Dari Syu‘bah: “tidak datang hadis *syāz* kepadamu kecuali dari orang yang *syāz* juga”. Dari Ibn Muḥdī: “tidak bisa menjadi imam dalam ilmu seorang yang ilmunya *syāz*”.¹⁷⁵

Jika diringkas dari definisi al-Khalīfī, maka bisa dilihat bahwa poin-poin yang menjadi kriteria *syāz* adalah: (1) terjadi *tafarrud muṭlaq* (riwayat tunggal), jika tunggalnya dari seorang yang tidak *ṣiqah*, maka ditinggalkan atau ditolak, jika dari orang yang *ṣiqah*, maka *tawaqquf* (dibiarkan) dan tidak dijadikan hujjah; (2) *tafarrud* yang al-Khalīfī maksudkan adalah mencakup *tafarrud syaikh* (riwayat tunggal seorang syaikh. Istilah *shaikh* dalam ilmu hadis mencakup mereka yang *ṣiqah* dan yang tidak *ṣiqah*).¹⁷⁶

Inilah yang menjadi perbedaan substansial antara al-Khalīfī dengan yang lain terutama al-Syāfi‘ī. Pembatasan *tafarrud* yang sangat umum ini membuka peluang terhadap pen-*taḍfīf*-an terhadap hadis-hadis yang sudah sahih. Lebih jauh pengaruh perbedaan ini terhadap pen-*taḥḥīḥ*-an dan pen-*taḍfīf*-an akan dibahas pada bab di depan.

¹⁷⁴ Al-Ḥākim, *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. op. cit. 119-123. Ketiga langkah ini merupakan kesimpulan peneliti dari contoh pembuktian *syāz* yang dilakukan oleh al-Ḥākim.

¹⁷⁵ Al-Maḥibārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma‘lūl*. op. cit. h. 60; Ibn Rajab, *Syarḥ ‘Ilal*. h. 236.

¹⁷⁶ Al-Maḥibārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma‘lūl*. loc. cit. h. 61.

Titik gap yang terjadi di antara para ulama hadis baik ulama *Mutaqaddimīn* dan *Muta'akhirīn* adalah pada unsur *al-tafarrud*, *tafarrud al-ṣiqah* dan *al-mukhālafah*. Jika dipetakan, maka posisi pemahaman ketiga ulama tersebut adalah:

Bagan. 3: Persaratan *syāẓ* menurut al-Syāfi'ī, al-Ḥākim dan al-Khalīlī.

No	Persaratan	Al-Syāfi'ī	Al-Ḥākim	Al-Khalīlī
1	<i>Al-Mukhalafah</i>	√		
2	<i>Al-Ṣiqah</i>	√	√	
3	<i>Al-Tafarrud</i>	√	√	√

Ada tiga poin yang menjadi persaratan al-Syāfi'ī yaitu *al-Mukhalafah*, *al-ṣiqah* dan *al-tafarrud*. Al-Ḥākim hanya mensaratkan dua poin yaitu *al-ṣiqah* dan *al-tafarrud*. Sementara al-Khalīlī hanya mensaratkan poin *al-tafarrud* saja.

Al-Syāfi'ī tidak menyebutkan kata *al-tafarrud* pada definisinya, namun kata *al-ṣiqah* telah mengindikasikan bahwa periwayat *al-ṣiqah*-nya haruslah tunggal. Pada pembahasan di depan persaratan al-Syāfi'ī hanya diwakilkan pada *al-ṣiqah* saja, karena telah mewakili unsur *al-tafarrud* sekaligus.

Demikian titik gap fundamental yang terjadi pada ketiga ulama dalam pemahaman mereka. Pemahaman al-Khalīlī lebih umum dari gurunya al-Ḥākim dan pemahaman al-Ḥākim lebih umum dari al-Syāfi'ī.

BAB IV

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Kristalisasi, kulminasi dan intisari dari penelitian ini menemukan tiga kesimpulan penting. Hal ini mengingat rumusan masalah penelitian ini memuat tiga pertanyaan penelitian. Secara ringkas hasil penelitian ini adalah:

Pertama, Dari tiga belas pemahaman ulama yang dideskripsikan pada penelitian disertasi ini, ditemukan tiga variasi pemahaman substansial yang berkembang di kalangan ulama yaitu: (1) periwayatnya *ṣiqah* dan *al-mukhālafah* ; (2) *tafarrud* dan *al-ṣiqah* (riwayat tunggal dan periwayatnya *ṣiqah*); (3) *al-fard al-muṭlaq* (riwayat tunggal) baik periwayatnya *ṣiqah* maupun tidak.

Dari ketiga variasi pemahaman ini, mayoritas ulama memilih pemahaman al-Syāfi'ī sebagai sebuah konsep pemahaman *syāz* yang paling *jāmi' māni'*.

Kedua, Fakta penelitian ini menemukan bahwa definisi al-Syāfi'ī itu tidak ditemukan secara definitif dalam karya aslinya. Namun sanad dari definisi tersebut kuat kualitasnya. Dengan demikian definisi yang diperpegangi jumhur ulama itu dapat dinyatakan otentik.

B. IMPLIKASI DAN REKOMENDASI

Implikasi dari deskripsi dan analisa penelitian ini adalah:

(1) Menjadi salah satu jawaban terhadap ketidaksepakatan para peneliti hadis terhadap eksistensi ontologi *syāz* pada hadis;

(2) Menjadi fakta tersendiri terhadap sejarah ontologi *syāz* yang tidak spesifik dideskripsikan pada kajian-kajian ilmu hadis baik pada penelitian maupun buku ilmu hadis.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd. al-Ḥamīd. *Jenis-Jenis Penelitian Ilmiah*. (file.wordpress.com). <http://www.infoskripsi.com/Resource/Jenis-jenis-Penelitian-Ilmiah.html.html>. (15 Desember 2010).
- ‘Abd. al-Laṭīf, ‘Abd. Al-‘Azīz Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm. *Dawābiṭ al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*. Madīnah: al-Jāmi‘ah al-Madīnah al-Munawwarah, 1381 H..
- Al-Abnāsī, Ibrāhīm Ibn Mūsā Ibn Ayyūb al-Burhān. *al-Syazzā al-Fayāḥ min ‘Ulūm Ibn al-Ṣalāḥ*. Riyāḍ: al-Maktabah al-Rasyd, 1418/1998.
- Abū Rayyah, Maḥmūd. *Adwā’ ‘Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah Aw Difā‘an ‘an al-Ḥadīs*. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.th..
- Abū Ya‘la, al-Khaḥlī Ibn ‘Abdullah Ibn Aḥmad al-Khaḥlī al-Qazwīnī. *Al-Irsyād Fī Ma‘rifah ‘Ulamā’ al-Ḥadīs*. Riyad: Maktabah al-Rusyd, 1409/1988.
- Al-Adlabī, Ṣalāḥ al-Dīn. *Manhaj Naqd al-Matan ‘Inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīs al-Nabawī*. Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīd, 1403 H./ 1983 M..
- Afriani H.S., Iyan. *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Prenada Media Group, 2007. <http://www.penalaran-unm.org/index.php/artikel-nalar/penelitian/116-metode-penelitian-kualitatif.html>. Saturday: 17 Januari 2009, 00:00.
- Ahmad, Arifuddin. *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi*. Cet. 2; Jakarta: MSCC, 2005.
- Ahmad, La Ode Ismail. *Epistimologi Validitas Hadis Dalam Tinjauan Syi‘ah-Sunni*. Disertasi Doktor, Program Pascasarjana UIN Alauddin, Mks, 2009.
- Al-‘Ainī, Badr al-Dīn Abū Muḥammad Maḥmūd Ibn Aḥmad. *‘Umdah al-Qārī Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Muḥammad Amin Damaj, T.Th..
- , *‘Umdah al-Qārī Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. CD ROOM; al-Maktabah al-Syāmilah, qism Syuruh al-Ḥadīs.
- Al-Alabānī, Muhammad Nāṣiruddin. *Irwā’ al-Gaḥlīl Fī Takhrīj Aḥādīs Manār al-Sabīl*. Beirut, al-Maktabah al-Islāmī, 1399/1979.
- Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Cet I; Jakarta: Hikmah, 2009.
- Anas, Malik Ibn. *Muwatta’* ditahqiq oleh Muhammad Muṣṭafā al-A‘zamī. t.t.: Mu’assasah Zayid Ibn Sulṭān Ali Nahyan, 1425/2004.
- Al-As‘ad, Tāriq As‘ad Ḥilmī. *‘Ilm Asbāb Wurūd al-Ḥadīs*. Cet. I; Beirut: Dār Ibn Ḥazam, 1422 H./ 2001 M..
- Al-‘Asqalānī, Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Ḥajar Abū al-Faḍl al-Syāfi‘ī (773-825 H.). *Hady al-Syārī Muqaddimah Fath al-Bārī*, sampul luar terlihat Fath al-Bārī. T.T: Dār al-Fikr dan al-Maktabah al-Salafiyah, T.Th..
- , *al-Nukat ‘Alā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ*. Ditahqiq oleh Rabī‘ Ibn Ḥādī ‘Amīr. Cet. III; Riyad: Dār al-Rāyah, 1415 H./1994 M.
- , *Nuzhah al-Nazar Fī Taudīḥ Nukhbah al-Fikr Fī Muṣṭalah Ahl al-Asar*. Tahqiq oleh Nūr al-Dīn ‘Itr. Cet. III; Damasqus: Maṭba‘ah al-Ḍabāḥ, 1421 H./2000 M..
- , *Nuzhah al-Nazar Syarah Nukhbah al-Fikar*. Semarang: maktabah al-Munawwar, t.th..
- , *Tahzīb al-Tahzīb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1404 H./1984 M..
- Asse, Ambo. *“Perspektif Hadis Nabi saw., Terhadap Penetapan Awal Bulan Qamariyah”*. Disertasi Doktor, Program Pascasarjana UIN Alauddin, Makassar, 2007.

- Al-‘Awnī, Al-Syarīf Ḥatīm Ibn ‘Ārif. *al-Manhaj al-Muqtariḥ Li Fahm al-Muṣṭalah*. Cet. I; Saudi Arabia: Dār al-Hijrah, 1416 H./ 1996 M..
- , *al-Manhaj al-Muqtariḥ Li Fahm al-Muṣṭalah*. CD ROOM: al-Matabah al-Syāmilah, Multaqā Ahl al-Ḥadīṣ, www.ahlalhdeeth.com.
- , *al-Manhaj al-Muqtariḥ Li Fahm al-Muṣṭalah*. CD ROOM: al-Maktabah al-Syāmilah, al-qism Muṣṭalah al-Ḥadīṣ.
- Al-Azādī, Sulaimān Ibn al-Asy‘as Abū Dāud al-Sajastānī, *Sunan Abī Dāud*, tahkik Muḥy al-Dīn ‘Abd. al-Ḥamīd, Juz 1 (t.t.: Dār al-Fikr, t.th.)
- Al-Bagdādī, Abū Bakar Aḥmad Ibn Afi Ibn Šābit al-Khatīb. *al-Kifāyah Fī ‘Ilm al-Riwāyah*. Mesir: Maṭba‘ah al-Sa‘ādah, 1972.
- , *Al-Kifāyah Fī ‘Ilm al-Riwāyah*. Ditahqiq oleh Abū ‘Abd. Allah al-Sūraqī dan Ibrāhīm Ḥamdī al-Madanī. al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, t.th..
- Al-Baihaqī, Abū Bakar Aḥmad Ibn al-Ḥusain (384-458 H.). *Manāqib al-Syāfi‘ī Li al-Baihaqī*. Tahqiq oleh al-Sayyid Aḥmad Ṣaqar. Cairo: Dār al-Turāṣ, 1390 H./1970 M..
- , *Ma‘rifah al-Sunan Wa al-Aṣar*. Diteliti dan diberi notasi oleh al-Sayyid Aḥmad Ṣaqar. T.T: Lajnah Ihya Ummahāt Kutub al-Sunnah al-Majlis al-A‘lā li al-Šyu‘ūn al-Islamiah al-Jumhūriyah al-‘Arabiyah al-Muttaḥidah, 1389/1969.
- , *al-Sunan al-Kubrā*. Cet I; Ḥaidar Ābād: Majlis Dā‘irah al-Ma‘ārif, 1344 H..
- Al-Bājī, Sulaimān Ibn Khalaf Ibn Sa‘ad Abū al-Walīd. *al-Ta‘dīl wa al-Tajrīḥ Liman Kharraj lah al-Bukhārī Fī al-Jāmi‘ al-Šaḥīḥ*. Tahkik Abū Lubābah Ḥusain. Juz 3. al-Riyāḍ: Dār al-Liwā’ li al-Naṣr wa al-Tawzī‘, 1406 H./1986 M..
- Al-Bukhārī al-Ja‘fi, Muḥammad Ibn Ismā‘īl Abū ‘Abd. Allah (194-256 H.), *al-Jāmi‘ al-Šaḥīḥ*. Disistematiskan oleh Muhammad Zuhair Ibn Naṣir al-Naṣir. Mesir: Dār Ṭawq al-Najāḥ, 1312 H..
- , *al-Tārīkh al-Kabīr*. Juz 7. t.t.: Dār al-Fikr, t.th..
- Bungin, B. *Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Prenada Media Group, 2007. <http://www.penalaran-unm.org/index.php/artikel-nalar/penelitian/116-metode-penelitian-kualitatif.html>. Saturday: 17 Januari 2009, 00:00.
- Al-Bustī, Muhammad Ibn Hibbān Ibn Ahmad Abū Ḥatīm al-Tamīmī. *Šaḥīḥ Ibn Hibbān bi Tartīb Ibn Balbān*. Cet II; Beirut: Muassasah al-Risālah, 1414 H./ 1993 M..
- , *al-Šiqāt*. Juz 3. t.t.: Dār al-Fikr, 1395 H./1975 M. ditahkik oleh Syarif al-Dīn Aḥmad.
- Al-Nasā‘ī, Ahmad Ibn Syu‘aib Abū Abd. al-Rahmān. *Sunan al-Nasa‘ī*. Juz 1. Ḥalab: Maktabah al-Maṭbū‘ah al-Islamiah, 1406 H./ 1986 M..
- Dalimunthe, Reza Pahlevi. “*Syāz dan Permasalahannya*”. Dipresentasikan pada seminar kelas mata kuliah “Qowaid Al-Taḥdīs” semester I S3 Konsentrasi Hadits PPs UIN Alauddin Makassar tanggal 19 November 2009.
- , “*Kritik Terhadap Metodologi Kritik Matan Šalāḥ al-Dīn al-Adlabī dalam Bukunya Manhaj al-Naqd al-Matan ‘Inda ‘Ulamā al-Ḥadīṣ al-Nabawī*”. Dipresentasikan pada seminar kelas mata kuliah “Perkembangan Pemikiran Hadis” semester II S3 Konsentrasi Hadits PPs UIN Alauddin Makassar tanggal 26 April 2010.
- , “*Takhrij Terhadap Hadis Falā Yatanaffas fī al-Inā’*”. Dipresentasikan pada seminar kelas mata kuliah “Takhrij Hadis” semester II, S3 Konsent. Hadits PPs UIN Alauddin Makassar tanggal 10/5/ 2010.

- al-Damsyiqī, Ṭāhir al-Jazā'irī. *Tauḥīḥ al-Nazar Ilā Usūl al-Aṣar*. ditahqīq oleh Abd. al-Fattāḥ Abū Guddah dalam pustaka elektronik. al-Maktabah al-Syāmilah. Ḥalab: Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyah, 1416/1995.
- al-Dārimī, Abū Muhammad 'Abd al-Raḥmān. *Sunan al-Dārimī*. Tt.: Dār Iḥyā al-Sunnah al-Nabawiyah, T.Th..
- al-Dāruquṭnī, Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn 'Umar Ibn Aḥmad Ibn Muḥdī (306-385 H.). *Ilal al-Waridah fī al-Aḥādīs al-Nabawiyah*. Tahqīq oleh Maḥfūz al-Raḥmān Zain Allah al-Salafī. Cet. I; Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1405 H./ 1985 M..
- , *Sunan al-Dāraquṭnī*. Cet. I; Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1424 H./2004 M..
- Al-Dāyim, Muhammad Zakī Muhammad 'Abd. *Al-Syāz Min al-Ḥadīs Wa Aṣaruh fī al-Aḥkām al-Fiqhiyyah*. Tesis, Cairo: Fakultas Dār al-'Ulūm Universitas Cairo. 2001 M/ 1422 H.
- Al-Faḥl, Māhir Yāsin. *Kasyf al-Īḥām Limā Taḍammanah Taḥrīr al-Taqrīb min al-Awhām*. Cet. I; Riyāḍ: Dār al-Maimān, 1427 H./ 2006 M..
- Al-Farāhīdī, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Khaḥlī Ibn Aḥmad (100-175 H.). *Kitāb al-'Ain*. tahqīq oleh Muḥdī al-Makhzūmī dan Ibrāhīm al-Sāmūrā'ī, (t.d.).
- Gassing HT, A. Qadir. Wahyudin Halim, ed.. *Pedoman Penulisan Karya Tulis Ilmiah Makalah, Skripsi, Tesis, Dan Disertasi*. Makassar: Alauddin Press, 2009.
- Al-Ḥākim al-Naisābūri, Abū 'Abdullah Muhammad Ibn 'Abdullah. *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīs*, ditahqīq oleh Ma'zam Ḥusain. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1397 / 1977.
- Hārūn, 'Abd al-Salām Muhammad. *Tahqīq al-Nuṣuṣ wa Nasyriḥā*. Cet. VII; Kairo: Maktabah al-Khaṇijī, 1998.
- Hāsyim, Aḥmad 'Umar. *Qawā'id Uṣūl al-Ḥadīs*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Hāsyim, al-Ḥusain 'Abd al-Mājid. *al-Imām al-Bukhārī Muḥaddiṣan Wa faqīhan*. Kairo: al-Dār al-Qawmiyyah, T.Th..
- Ḥusain, Abū Lubābāt. *al-Jarḥ Wa al-Ta'dīl*. Riyāḍ: Dār al-Liwā', 1399/1979.
- Al-Ḥusainī, Ibn Ḥamzah. *al-Bayān wa al-Ta'rīf fī Asbāb Wurūd al-Ḥadīs al-Syarif*. Cet. I; Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1402 H./ 1982 M. Jilid I.
- Ibn 'Abd. al-Ḥādī, Abū Muḥammad Abd. al-Muḥdī Ibn 'Abd. al-Qādir. *Ṭuruq Takhrīj Ḥadīs Rasūl Allah saw*. Cet. II; Cairo: Dār al-'Itīṣām, 1987 M..
- Ibn Bahādur, Badr al-Dīn Abū 'Abd. Allah Muhammad Ibn Jamāl al-Dīn 'Abd. Allah. *al-Nukat 'Alā Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*. Tahqīq oleh Zain al-'Abidīn Ibn Muhammad Bilā Furaj. Riyāḍ: Aḍwā' al-Salaf, 1419 H./ 1998 M..
- Ibn Ḥajar, Ahmad Ibn 'Alī Ibn Ḥajar Abū al-Faḍal al-'Asqalanī al-Syāfi'ī. *Tahzīb al-Tahzīb*. Juz 4. Beirut: Dār al-Fikr, 1404 H./ 1984 M..
- Ibn al-Jamā'ah, Muhammad Ibn Ibrāhīm. *al-Manḥal al-Rawī Fī Mukhtaṣar 'Ulūm al-Ḥadīs al-Nabawī*. Damsyiq: Dār al-Fikr, 1406 H..
- Ibn al-Ja'dī al-Bagḍādī, 'Alī Ibn al-Ja'dī Ibn 'Ubaid Abū al-Ḥasan al-Jauḥarī. *Musnad Ibn al-Ja'd*. juz 1. Beirut: Muassasah Nādir, 1410/ 1990.
- Ibn al-Jauzī al-Qurasyī, Abī al-Faraj 'Abd. al-Raḥmān Ibn 'Alī (510-597 H.). *al-Mauḍū'āt*. Cet. I; t.t: t.p, 1386 H./1966 M..
- Ibn Kaṣīr, Abū al-Fidā (701-774 H.). *Ikhtīṣār 'Ulūm al-Ḥadīs*. disyarah oleh Aḥmad Muḥammad Syākir dan diberi judul al-Bā'is al-Ḥaṣīs Fī Ikhtīṣār 'Ulūm al-Ḥadīs. Beirut: Dār al-Fikr, t.th..
- , *al-Bā'is al-Ḥaṣīs Syarḥ Ikhtīṣār al-Ḥadīs*. Ta'rif oleh Aḥmad Muḥammad Syākir. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, t.th..

- Ibn Maḥāsīn, Muḥibb al-Dīn Abī ‘Abd. Allah Muḥammad Ibn Maḥmūd Ibn al-Ḥasan Ibn Hibah Allah (w. 643 H.). *Ẓail Tārīkh Bagdād*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1417 H./1997 M..
- Ibn Mākūlā, al-Ikmāl fī Raf‘ al-Irtiyāb ‘an al-Mu’talif wa al-Mukhtalif fī al-Asmā’ wa al-Kunā wa al-Ansāb*. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th.
- Ibn al-Muqrī’, Bakar Muhammad Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Alī Ibn ‘Āsim. *Jamharah al-Ajzā’i al-Ḥadīsiyah*. t.t: Maktabah al-Abikān, t.th..
- Ibn Rajab, Abū al-Faraj ‘Abd. Al-Raḥmān Ibn Aḥmad Al-Hanbalī (736-795 H.). *Syarḥ ‘Ilal al-Turmuḏī*. Tahqiq dan ta’liq oleh Nūr al-Dīn ‘Itr (t.t: Dār al-Milāh, t.th..
- , *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukārī*. CD ROOM; al-Maktabah al-Syāmilah, qism Syuruḥ al-Ḥadīṣ.
- Ibn al-Ṣalāḥ, Abū ‘Amru ‘Uṣmān Ibn ‘Abd al-Raḥmān ‘*Ulūm al-Ḥadīṣ*. Al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1972.
- Ibn al-Ṣalāḥ al-Syahrūzawrī (577-643 H). *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. Cairo: Maktabah al-Matanī, t.t..
- Ibn Sayyidih al-Mursī, Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn Ismā‘īl (w. 458 H.). *al-Muḥkam wa al-Muḥīt al-A‘zam*. Tahqiq oleh ‘Abd. al-Ḥamīd Huḏawī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1421 H./ 2000 M..
- Ibn Zakariyā, Abū al-Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughāh*. Tahqiq dan ḍabṭ oleh ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn T.T: Dār al-Fikr, T.Th..
- Idri. *Studi Hadis*. Cet. 1; Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.
- Al-‘Id, Ibn Daqīq. *al-Iqtirāḥ Fī Fann al-Iṣṭilāḥ*. CD ROOM: al-Maktabah al-Syāmilah, Multaqā Ahl al-Ḥadīṣ, www.ahlalhdeth.com.
- Al-‘Irāqī, ‘Abd. al-Raḥīm Ibn al-Ḥusain. *al-Taqyīd Wa al-‘Idāḥ Syarah Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*. al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-Salafiah, 1400 H.
- , *al-Taqyīd wa al-‘Idāḥ Syarḥ Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*. Tahqiq ‘Abd. Al-Raḥmān Ibn ‘Uṣmān. Beirut: Dār al-Fikr, 1389 H./ 1970 M.
- , *Alfiyah al-Ḥafīẓ al-‘Irāqī Fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. CD ROOM: al-Maktabah al-Syāmilah, Qism muṣṭalah al-Ḥadīṣ.
- Ismail, M. Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- , *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*. Cet II; Jakarta: Bulan Bintang, 1415/1995.
- , *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 2007.
- ‘Itr, Nur al-Dīn. *al-Madkhal Ilā ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1972.
- , *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. terj. Endang Soetari dan Mujiyo. ‘Ulum al-Hadits 1. Bandung: Remaja Rosda Karya, 1995.
- , *‘Ulum al-Hadits 2*. Cet. II; Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1997.
- Al-Jurjānī, ‘Abdullah Ibn ‘Adī Ibn ‘Abdullah Ibn Muhammad Abu Ahmad. *al-Kāmil fī al-Du‘afā’ al-Rijāl*. ditahkik oleh Yahyā Mukhtār Guzawī. Beirut: Dār al-Fikr, 1409 H./1988 M.
- Al-Kanawī al-Hindī, Muhammad Abd. al-Ḥayy (1264-1304 H.). *Ẓafar al-Amānī Bi Syarḥ Mukhtaṣar al-Sayyid al-Syarīf al-Jurjānī Fī Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*. Diberi catatan (i‘tanā bih) oleh Abd. Al-Fattāḥ Abū Guddah. Cet. III; Ḥalab: Maktab al-Maṭbū‘at al-Islāmiyah, 1416 H.
- Al-Kandahlāwī, Muhammad Zakariyā Ibn Muhammad Yahyā. *Muqaddimah Aujāz al-Masālik Ilā Muwaṭṭa’ Mālik*. India: Maṭba‘ah al-Sa‘adah, 1339/1973.

- Al-Khafāwī, Muḥammad Ibrāhīm. *Dirāsāt Uṣūliyah al-Sunnah al-Nabawiyah*. Mansūrah: Dār al-Wafā' Li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyar wa al-Tawzī', 1412/1991.
- Khaḥlīl, Syaūqī. *Aṭlas al-Ḥadīṣ al-Nabawī*. Damsyiq: Dār al-Fikr, 2005.
- al-Khaḥlīlī al-Qazwīnī, Abū Ya'ī'ā Ibn al-Khaḥlīl Ibn 'Abd Allah Ibn Aḥmad Ibn al-Khaḥlīl (367-446 H.) *al-Irsyād Fī Ma'rifah 'Ulamā' al-Ḥadīṣ*. Dirāsah, tahqiq, takhrij oleh Muḥammad Sa'īd Ibn 'Umar Idrīs. Riyāḍ: Maktabah al-Rasyad, 1409 H./1989 M..
- , *al-Irsyād*. CD ROOM: al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.alsunnah.com>.
- Khaḥlīfah, al-'Ajamī Damanhūrī. *Dirāsāt Fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ*. Cet. I; Cairo: Dār al-Ṭabā'ah al-Muḥammadiyah, 1403 H./1983 M..
- Al-Khaṭīb, Muḥammad 'Ajjāj. *Uṣūl al-Ḥadīṣ 'Ulūmuh wa Muṣṭalahuh*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1395 H/1975 M.
- Al-Khaḍair, 'Abd. al-Karīm Ibn 'Abd. Allah Ibn 'Abd. al-Raḥmān. *Tahqīq al-Ragbah Fī Tauḍīḥ al-Nukhbah*. Cet. I; Riyāḍ: Dār al-Minhaj, 1426 H./ 2005 M..
- Al-Lāḥim, Ibrāhīm. *Syarḥ Ikhtīṣār 'Ulūm al-Ḥadīṣ*. CD ROOM: al-Maktabah al-Syāmilah, al-qism Muṣṭalah al-Ḥadīṣ.
- Mahsyar. *Telaah Kritis Kaidah Syaḥ dalam Kritik Matan Hadis*. Tesis Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar 2001.
- Al-Maktabah al-Syāmilah. CD ROOM: <http://www.shamela.ws>, qism Tarjamah al-Ruwāḥ, Ruwāt al-Tahzībīn.
- Al-Maḥibārī, Hamzah Abd. Allah. *Al-Ḥadīṣ al-Ma'lūl Qawā'id wa Ḍawābiṭ*. Beirūt: Dār Ibn Ḥazm dan Makah: al-Maktabah al-Makkiyah, 1416/1996.
- , *'Ulūm al-Ḥadīṣ Fī Ḍaw' Taṭbīqāt al-Muḥaddiṣīn al-Nuqād*. Cet. I; Beirūt: Dār Ḥizām, 1423 H./ 2003 M.
- , *Nazrāt Jadīdah Fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ*. Dubai: Dār Ibn Ḥizām, t.th.
- , *Nazrāt Jadīdah Fī 'Ulūm al-Ḥadīṣ: Dirāsāt Naqdiyyah Wa Muqāranah Bain al-Jānib*. CD ROM: al-Maktabah al-Syāmilah ver. 3.35. www.ahlalhdeeth.com.
- , *Ziyādah al-Ṣiqah fī Kutub Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*. CD ROM: al-Maktabah al-Syāmilah ver. 3.35. www.ahlalhdeeth.com.
- Al-Mālikī, Ibn al-'Arabī (435-543 H.). *'Ariḍah al-Aḥwazī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Tirmiḏī*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th..
- Al-Maṣrī, Muḥammad ibn Makram ibn Manẓūr al-Ifriqī. *Lisān al-'Arab*. Beirūt: Dār Ṣādir, T.th..
- Masrur, Ali. *Teori Common Link*. Cet. II; Yogyakarta: PT. LkiS, 2010.
- Al-Miẓī, Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf (654-742 H.). *Tahzīb al-Kamāl Fī Asmā' al-Rijāl*. Cet. IV; t.t.: Mu'assasah al-Risālah, 1406 H/1985 M..
- , *Tahzīb al-Kamāl*. tahkik oleh Basysyār 'Iwād Ma'rūf. Juz 3. Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 1400 H./1980 M..
- Al-Mubārakfūrī, Muḥammad Ibn 'Abd. al-Raḥmān Ibn 'Abd. al-Raḥīm. *Tuḥfah al-Aḥwazī bi Syarḥ Jami' al-Tirmiḏī*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Al-Muḥammadī, 'Abd al-Qādir Muṣṭafā Abd al-Razzāq. *al-Syāḥ Wa al-Munkar Wa Ziyādah al-Ṣiqah*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005 M..
- Muḥḍar, Atābik 'Alī dan Aḥmad Zuhdī. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Cet III; Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1996.
- Mulyana, Deddy. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya. Cet IV, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004.

Muslim Ibn Ḥajjāj (204-261 H.). *al-Tamyīz*. CD ROOM: al-Maktabah al-Syāmilah www.ahlalhdeeth.com, Multaqā Ahl al-Ḥadīṣ.

-----, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ Muslim)*. Beirut: Dār al-Jail dan Dār al-Āfāq al-Jadīd, t.th..

al-Naisābūrī, Abū ‘Abdullah Muhammad Ibn ‘Abdullah al-Ḥākim (321-405 H.). *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. di-taṣḥīḥ dan di-ta‘līq oleh Ma‘zam Ḥusain. Cetakan III; Medinah: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1397 H/1977 M.

-----, *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. di-taṣḥīḥ dan di-ta‘līq oleh Ma‘zam Ḥusain (Ḥaidar Ābād: Dāirah al-Ma‘ārif al-‘Uṣmāniyah, T.th..

-----, *al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥain*. Ditahqiq oleh Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā’ (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1411 H./1990 M..

Al-Naisābūrī, Abū al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥajjāj Ibn Muslim al-Qusyairī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Jail dan Dār al-Āfāq al-Jadīdah, T.th..

Al-Nasā‘ī, Aḥmad Ibn Syu‘aib Abū ‘Abd. al-Raḥmān. *al-Mujtabā Min al-Sunan*. Tahqiq: Abd. al-Fattāḥ Abū Guddah. Ḥalab: Maktabah al-Maṭbū‘ah al-Islāmiyah, 1406 H./1986 M..

-----, *Sunan al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1411 H./1991 M..

-----, *Sunan al-Nasā‘ī al-Kubrā*. Tahqiq: ‘Abd. al-Gaffār Sulaimān al-Bandārī dan Kusrawī Ḥasan. Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyah, 1411 H./1991 M.

-----, Abū ‘Abd. al-Raḥmān Aḥmad Ibn Syu‘aib Ibn ‘Alī. *Tasmiyah Masyāyikh Abū ‘Abd. al-Raḥmān Aḥmad Ibn Syu‘aib Ibn ‘Alī al-Nasā‘ī wa Ḍikr al-Mudallisīn*. Ditahkik oleh al-Syarif Ḥātim Ibn ‘Arif al-‘Awnī. Juz I. Makah al-Mukarramah: Dār ‘Alam al-Fawā’id, 1423 H.).

Nāṣif, Maṣṣūr ‘Alī. *al-Tāj al-Jāmi‘ Li al-Uṣūl fī Aḥādīṣ al-Rasūl Saw*. Mesir: Dār Iḥyā al-Turāṣ al-‘Arabī, 1382/1962.

Al-Nawawī. *al-Taqrīb Li al-Nawawī Fann Uṣūl al-Ḥadīṣ*. Kairo: ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad, T.Th..

al-Nawawī, Imam. *Dasar-Dasar Ilmu Hadis*. Cet II; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009.

al-Nawawī, Muḥy al-Dīn Ibn Syarf (631-676 H.). *al-Taqrīb wa al-Taysīr Li Ma‘rifah Sunan al-Basyīr al-Naẓīr*. ditahqiq, ditaqdim dan dita‘līq oleh Muḥammad ‘Uṣmān al-Khasyt. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1405/1985.

Al-Nawawī, Muḥy al-Dīn Abū Zakariyya Yaḥya. *Ṣaḥīḥ Muslim Bi Syarḥ al-Nawawī*. Mesir: al-Maktabah al-Miṣriyyah, 1924.

Al-Nawawī, Abū Zakariyya Yaḥyā Ibn Syarf Ibn Murri. *Ṣaḥīḥ Muslim Bi Syarḥ al-Nawawī*. Mesir: al-Maṭba‘ah al-Miṣriyyah, 1347 H./1929 M.

Al-Qārī, ‘Alī Ibn Sulṭān al-Harāwī. *Syarḥ Nukhbah al-Fikār*. Beirut: al-Dār al-Qawmiyyah, 1398/1978.

Al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn. *Qawā‘id al-Taḥdīs Min Funūn Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*. al-Maktabah al-Syāmilah vol. 3.35. www.ahlalhdeeth.com.

-----, Jamāl al-Dīn. *Qawā‘id al-Taḥdīs Min Funūn Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*. t.t: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Syurakāh, 1380/1961.

Al-Qaṭṭān, Mannā’. *Pengantar Studi Ilmu Hadit*. Terj. Mifdhol Abdurrahman. Cet. IV; Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1425 H./2004 M..

Al-Qazwīnī, Muhammad Ibn Yazīd Abū ‘Abd. Allah. *Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Al-Qusyairī, Abū al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥajjāj. *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*. disunting kembali oleh Muhammad Fu‘ād ‘Abd al-Baqī. T.T: ‘Isā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Syurakāh, 1375/1955.

- Al-Rāzī, Abu Muhammad Ibn ‘Abd al-Rahmān Ibn Abī Ḥātim. *Kitāb al-Jarḥ Wa al-Ta’dīl*. Haidar Abād: Majlis Dāirah al-Ma’arif, 1371/1952.
- , *al-Jarḥ Wa al-Ta’dīl*. Beirut: Dār Ihyā al-Turās al-‘Arabī, 1271/1952.
- Al-Syaibānī, Ahmad Ibn Ḥanbal Abū ‘Abd. Allah. *Musnad Ahmad*. Tahqiq oleh Syu’aib al-Arna’ūfī dkk. Cet II; tt.: Muassasah al-Risālah, 1420 H./ 1999 M..
- , Ahmad Ibn Ḥanbal Abū ‘Abdullah. *Musnad al-Imām Ahmad Ibn Ḥanbal*. Juz 2. Kairo: Muassasah Qurṭubah, t.th..
- Al-Sajastānī, Abū Dāud Sulaimān Ibn al-Asy’aš. *Sunan Abī Dāud*. Riyāḍ: Maktabah al-Ma’arif, t.th..
- , *Sunan Abī Dāud*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th..
- Al-Sakhāwī, Syams al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Rahmān (w. 902 H.). *Fath al-Mugīš Syarḥ Alfīyah al-Ḥadīš Li al-‘Irāqī*. Tahqiq oleh ‘Abd al-Rahmān Muḥammad ‘Usmān. al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-Salafiyah, 1388 H./1968 M..
- , *Fath al-Mugīš Bisyarḥ alfīyah al-Ḥadīš*. Ditahqiq oleh ‘Abd. Al-Karīm Ibn ‘Abd. Allah Ibn ‘Abd. Al-Rahmān al-Khuḍair dan Muhammad Ibn ‘Abd. Allah Ibn Fuhaid Al Fuhaid. Riyāḍ: Dār al-Minhāj, 1426 H..
- Al-Salamī, ‘Abd. Al-Rahmān Ibn Nuwaifi‘ Ibn Fāliḥ al-Nabawī. *al-Ḥadīš al-Munkar ‘Inda Nuqād al-Ḥadīš: Dirāsah Nazariyah wa Taṭbīqiah*. (Tesis, Program Magister Fak. Dakwah dan Ushuluddin, al-Qism al-kitāb wa al-sunnah, Arab Saudi, 1431 H./2010 M..
- Al-Sam’ānī, Abī Sa’ad ‘Abd al-Karīm Ibn Muḥammad Ibn Maṣṣūr Ibn al-Tamīmī (w. 562 H.). Taqḍīm dan ta’līq oleh ‘Abd Allah ‘Umar al-Bārūdī, *Al-Ansāb Li al-Sam’ānī*. Cet I; Beirut: Dār al-Jinān, 1408 H/1988 M..
- Shaffat, Idri. *Studi Hadis*. Cet I; Jakarta: Kencana Prenada Group, 2010.
- As-Shalih, Subhi. *‘Ulūm al-Ḥadīš wa Muṣṭalahuh*. terj. Tim Pustaka Firdaus. Membahas Ilmu-Ilmu Hadis. Cet VIII; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009.
- Siddiqy, Muhammad Zubair. *Hadis-A Subject Of Keen Interest*. editor PK Koya. Hadith and Sunnah : Ideals and Realitas. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- Al-Ṣiddīq, Sājīd al-Rahmān. *al-Mu’jam al-Ḥadīš Fī ‘Ulūm al-Ḥadīš*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1426/2005.
- Soetari, Endang AD. *Ilmu Hadits*. Cet. II; Bandung: Amal Bakti Press, 1997.
- Al-Sulaimānī, Abū al-Ḥasan Muṣṭafā Ibn Ismā’īl. *Ithāf al-Nabīl bi Ajwibah As’ilah ‘Ulūm al-Ḥadīš wa al-‘Ilal wa al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*. ditahkik oleh Abū Ishāq al-Dimyāṭī. Juz 1. ‘Ajman: Maktabah al-Furqān, t.th..
- Suprayogo, Imam dan Tobroni. *Metodologi penelitian Sosial-Agama*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān Ibn Abī Bakar. *Tadrīb al-Rāwī Fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī*. Beirut: Dār Ihyā al-Sunnah al-Nabawiyah, 1979.
- , *Tadrīb al-Rāwī Fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī*. Tahqiq oleh ‘Abd. Al-Wahab ‘Abd. Al-Laṭīf. Riyāḍ, Maktabah Riyāḍ al-Ḥadīsiyah, t.th..
- Al-Syāfi‘ī, Abū Abdullah Muhammad Ibn Idrīs. *al-Risālah*. Ditahqiq dan disyarah oleh Ahmad Muhammad Syākir. Kairo: Maktabah Dār al-Turās, 1399/1979.
- , *al-Risālah* ditahqiq dan disyarah oleh Ahmad Muhammad Syākir (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, T.th..
- , *al-Risālah*. CD ROOM: al-Maktabah al-Syāmilah.
- , *al-Umm*. Juz 7. Cet II; Beirut: Dār al-Fikr, 1403 H./1983 M.

- al-Syahrūzawrī, Abū ‘Amrū ‘Uṣmān Ibn al-Ṣalāḥ (577-643H). *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ Fi ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. Cairo: Maktabah al-Matanī, T.t..
- , *Arsyīf Multaqā Ahl al-Ḥadīṣ 1*. al-Maktabah al-Syāmilah ver. 3.35 [CD ROM].
- , *Ensiklopedi Nasional Indonesia*. Jakarta: PT Cipta Adi Pustaka, 1991.
- Al-Syaibānī, Ahmad Ibn Hanbal Abū ‘Abdullah. *Musnad Aḥmad*. Juz 3. Kairo: Mu’assasah al-Qurṭūbah, t.th.
- Al-Syairāzī, Majd al-Dīn Muḥammad Ibn Ya‘qūb al-Fairūzabādi (729-817 H.), *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*. Cet. IV; Mesir: Maktabah al-Syurūq al-Dauliyah, 1425 H./2004 M..
- , *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Mesir: al-Hai’ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah Li al-Kitāb, 1398 H./1978 M.
- Syākir, Aḥmad Muhammad (701-774 H). *al-Bā‘is al-Ḥaṣīṣ Fī Ikhtīṣār ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, T.Th..
- , *Syarah Alfīyāt al-Suyūṭī Fī ‘Ilm al-Ḥadīṣ*. Beirut: Dār al-Ma‘ārif, t.th..
- Al-Syarīf, Ḥātim Ibn ‘Arif. *al-Takhrīj Wa Dirāsah al-Asānīd*. CD ROOM: al-Maktabah al-Syāmilah, www.ahlalheeth.com, Qism Kutub al-Takhrīj.
- Syuhbah, Qāḍī. *Ṭabaqāt al-Syāfi‘iyah*. CD ROOM: al-Maktabah al-Syāmilah, al-Qism Tarājum Wa Ṭabaqāt.
- Al-Ṭabrānī, Abī al-Qāsim Sulaimān Ibn Aḥmad Ibn Ayyūb. *al-Mu‘jam al-Kabīr*. al-Mosil: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Ḥukm, 1404 H./ 1983 M..
- , *Mu‘jam al-Kabīr*. Tahkik Hamdī Ibn ‘Abd. al-Majīd al-Salafī. Juz 20. al-Muṣil: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Hukum, 1404 H./ 1983 M.
- Al-Ṭaḥḥān, Maḥmūd. *Taisīr Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*. Beirut: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1399/1979.
- Tim Penyusun. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Tim Reality. *Kamus Terbaru Bahasa Indonesia*. Cet. I; Surabaya: Reality Publisher, 2008.
- Al-Umrī, Al-Akram Diyā’. *Dirāsāt al-Tārikhiyah*. Cet. I; Saudi Arabia: al-Majlis al-‘Ilmī Ihya’ al-Turās al-Islāmī, 1983.
- Al-Żahabī, Syams al-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uṣmān (w. 748 H./1374 M.). *Sair A’lām al-Nubalā’*. Cet IX; Beirut: Mu’assasah al-Rasālah, 1413 H./1993 M..
- , *al-‘Ibar Fī Khabar Min Gair*. CD ROOM: al-Maktabah al-Syāmilah, <http://www.alwarraq.com>.
- , *al-‘Ibar Fī Khabar Min Gair*. CD ROOM: al-Maktabah al-Syāmilah, al-qism Tarājum wa al-Ṭabaqāt.
- , *al-Kāsyif Fī Ma‘rifah Man Lahu al-Riwāyah Fī al-Kutub al-Sittah*. Ditahkik oleh: Muhammad ‘Awāmah. Juz 2. Jeddah: Dār al-Qiblahn li al-Ṣaqāfah al-Islāmiah, 1413 H./1992 M.
- , *Żikr Asmā’i Man Takallama Fīh wa Huwa Muwaṣṣaq*. al-Zurqā’: Maktabah al-Manār, 1406 H./ 1986 M..
- Al-Zaila‘ī, ‘Abdullah Ibn Yūsuf Abū Muhammad al-Ḥanafī. *Naṣb al-Rāyah li Aḥādīs al-Hidayah*, ditahkik oleh Muhammad Yūsuf al-Bunūrī. Juz 1. Mesir: Dār al-Ḥadīṣ, 1357 H..
- Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Abī ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Jamāl al-Dīn ‘Abd Allah Ibn Bahādur. *al-Nukat ‘Alā Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*. CD ROOM: al-Maktabah al-Syāmilah, Riyāḍ: Aḍwā’ al-Salaf, 1419 H./1998 M..

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



REZA PAHLEVI DALIMUNTHE lahir di Sidadi, Padang Sidempuan, Sumatera Utara, pada tanggal 25 Agustus 1976. Terlahir dari pasangan Bapak H. Jalaluddin Dalimunthe dengan Ibu Hj. Megawati Batubara, S.Ag., melangsungkan pernikahannya pada tahun 2003 dengan Sri Nurlailah, S.Hi.

dan telah dikaruniai 3 orang anak, Agi Bill Busyro, Havia Hasya Pahlevi, Abira Behra Pahlevi. Mertua Bapak Alm. H. Darja Kholil, dan emak Hj. Ipah.

Jenjang pendidikan SD, MI, dan MTsN diselesaikan di kota kelahirannya. Menerima beasiswa menteri agama pada Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) dan lulus tahun 1994 di Banda Aceh. Ia melanjutkan kuliah ke perguruan tinggi di Universitas al-Azhar Kairo, Mesir dan menerima beasiswa dari universitas yang sama. Diterima di Fakultas Ushuluddin, jurusan Hadis dan lulus pada tahun 2000. Kemudian meraih Magister pada kajian yang sama (hadis), dengan gelar M.Ag. dari Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Bandung. Sekarang ia diamanahi untuk menyelesaikan studi doktoralnya di Universitas Alauddin Makassar dengan menerima beasiswa dari Kemenag RI, juga pada kajian yang sama yaitu hadis.

Ia merupakan dosen tetap pada jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung tahun 2005-sekarang, dalam mata kuliah Takhrij Hadis, Ulumul Hadis, Hadis Sosial. Periode 2007-2011, ia dipercaya menjadi Sekretaris Jurusan Sosiologi pada Fakultas yang sama, namun tahun 2009 ia melepas jabatannya dan melanjutkan pendidikan S3 ke Makassar.

Karya tulis yang pernah diterbitkan:

1. Takhrij Terhadap Hadis-Hadis Dalam Buku “Khutbah Jumat dan ‘Idain dari Kampus”, tesis S2 tahun 2004

2. Buku “Kunikahi Engkau Secara Islami” terjemahan dari kitab berbahasa Arab (Bandung, Setia, 2006).
3. Tahkik Terhadap Tafsir Marah Labid karya al-Nawawi al-Bantani (Jakarta: Kemenag RI, 2007).
4. Islam Multi Mazhab, terjemahan dari kitab Arab (Bandung, Pustaka Setia, 2008).
5. Dahsyatnya Doa dan Zikir (Jakarta, Qultum Media, 2008).
6. 100 Kesalahan Dalam Sedekah (Jakarta, Qultum Media, 2010).
7. 100 Kesalahan Dalam Sedekah, edisi Revisi (Jakarta, Qultum Media, 2011).
8. Langkah Verifikasi *Syāz* Pada Hadis (sebuah Rekonstruksi Metodologis), disertasi, 2012.
9. Penelitian Pengurusan Jenazah Perspektif Hadis (Studi Lapangan pada LPJ di Bandung Timur) (Bandung, Uin Press, 2013).
10. Tulisan Koran “Korupsi dalam Shalat” (Koran Pikiran Rakyat, Edisi 17 November 2013).
11. Bekerja Lillah (Materi Pembinaan Karakter Berbasis Spritual Karyawan Muslim) (Bandung: Telkom, 2013)
12. Penghargaan sebagai Muhakkik Nasional Kemenag RI angkatan 2007.
13. Aktif sebagai koordinator Literatur Center (Lc), organisasi yang bergerak dalam bidang komunitas para Penulis buku bernuansa Islami 2008-sekarang.

Bila ada saran dan kritik yang membangun silahkan mengirim email ke reza32ind@yahoo.co.id, atau sms ke 08122257452.

Bandung, 28 April 2014

Dr. H. Reza Pahlevi Dalimunthe, Lc. M.Ag.

SEJARAH ONTOLOGY *SYĀZ* PADA HADIS

Ringkasan Laporan Penelitian
Mendapat Bantuan Dana dari DIPA-BOPTAN UIN SGD
Bandung
Tahun Anggaran 2014

Oleh:
Dr. H. Reza Pahlevi Dalimunthe, Lc. M.Ag
NIP: 197608252005011005

Lembaga Penelitian
Universitas Islam Negeri
Sunan Gunung Djati Bandung
2013

ABSTRAK

Penelitian ini dilatar belakangi bahwa ilmu takhrij dengan metodologinya memicu perbedaan pendapat di kalangan ulama hadis. Sebagaimana kaidah kesahihan hadis memiliki 5 kaidah kesahihan yaitu bersambung sanad, periwayatnya adil dan dabit, serta terhindar dari sayz dan illah. Ulama sepakat bahwa sangat sulit untuk memverifikasi variabel syaz pada hadis. Untuk menelusuri masalah ini perlu diteliti sejarah definisi syaz itu sendiri, dan melihat perkembangannya dari berbagai generasi.

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka dengan metode kualitatif. Alur pikirnya adalah mendeskripsikan sejarah munculnya definisi syaz dan perkembangannya. Analisa datanya menggunakan pendekatan multi disipliner, diantaranya: sejarah, ilmu hadis, linguistik dan metodologi kitab-kitab hadis.

Adapun tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui perbedaan pemahaman ulama secara deskriptif terhadap teori verifikasi *syāẓ* dan sejauh mana pengaruh perbedaan tersebut. Serta mendeskripsikan dan menganalisa sejarah definisi yang dibuat oleh ulama hadis terhadap *syāẓ*.

Hasil penelitian yang ditemukan menyatakan bahwa Dari tiga belas pemahaman ulama yang dideskripsikan pada penelitian disertasi ini, ditemukan tiga variasi pemahaman substansial yang berkembang di kalangan ulama yaitu: (1) periwayatnya *ṣiqah* dan *al-mukhālafah* ; (2) *tafarrud* dan *al-ṣiqah* (riwayat tunggal dan periwayatnya *ṣiqah*); (3) *al-fard al-muṭlaq* (riwayat tunggal) baik periwayatnya *ṣiqah* maupun tidak. Fakta penelitian ini menemukan bahwa definisi al-Syāfi'i itu tidak ditemukan secara definitif dalam karya aslinya. Namun sanad dari definisi tersebut kuat kualitasnya. Dengan demikian definisi yang diperpegangi jumhur ulama itu dapat dinyatakan otentik.

A. PENDAHULUAN

Hadis¹ merupakan materi primer dari ilmu hadis. Dikatakan materi primer karena semua aspek hadis dikaji oleh ilmu ini. Ilmu hadis muncul dalam kepentingan penetapan kaidah-kaidah untuk menjaga dan memastikan sebuah hadis sampai pada konsumen hadis dengan selamat. “Selamat” dalam artian sampai pada pembaca, penelaah,

¹ Ada beberapa pendapat yang mengomentari tentang hadis dan sunnah. Menurut Hasbi ash-Shiddieqy bahwa hadis sama dengan sunnah. Perbedaannya adalah bahwa konotasi hadis adalah segala peristiwa yang dinisbatkan kepada Nabi saw., walaupun hanya sekali saja Beliau ucapkan atau kerjakan, dan walaupun hanya diriwayatkan oleh perorangan saja. Sedangkan sunnah adalah sesuatu yang diucapkan atau dilaksanakan Nabi saw., terus menerus, dinukilkan dari masa ke masa secara mutawatir. Ada juga yang berpendapat bahwa sunnah adalah jejak dan langkah Nabi saw., yang terbentuk melalui tindakan-tindakan dan ucapan-ucapan Nabi saw. Sedangkan hadis berupa berita tentang ucapan, perbuatan, dan hal ihwal Nabi saw. Endang Soetari AD (selanjutnya disebut Endang Soetari), *Ilmu Hadis* (Cet. II; Bandung: Amal Bakti Press, 1997), h. 7-8. Ada yang membedakan antara keduanya, bahwa hadis dan sunnah merupakan dua konsep yang muncul dan tumbuh secara terpisah dan independen. Sunnah lahir dari refleksi Nabi saw., terhadap al-Qur'an dan realitas yang mengitari dirinya. Sementara hadis merupakan rekaman verbal dari sunnah Nabi saw., tersebut. Muhammad Zubayr Siddiqy, *Hadis-A Subject Of Keen Interest*, editor PK Koya, *Hadith and Sunnah: Ideals and Realitas* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 4.

pengkaji, dan peneliti hadis, dengan transformasi yang terjaga kesahihannya. Bagaimana tidak? Ilmu hadis merupakan disiplin ilmu yang bertujuan untuk memisahkan hadis yang sahih dengan yang *saqīm*² baik perkataan, perbuatan, *taqrīr* maupun *ṣifat*-nya.³

Berikut ini secara umum langkah yang bisa ditempuh dalam memverifikasi kaidah *ittiṣāl al-sanad*, ke-‘*adālah*-an dan ke-*dābiṭ*-an periwayat dalam sanad sebuah hadis:

1. *Ittiṣāl al-Sanad*

Ittiṣāl al-sanad artinya bersambungnyanya sanad.

Bersambung dalam artian antara satu periwayat dengan periwayat lain terbukti terjadinya transformasi

² *Saqīm* adalah lawan dari sahih yaitu rusak.

³ Muḥy al-Dīn Ibn Syarf al-Nawawī (631-676 H) (selanjutnya disebut al-Nawawī), *al-Taqrīb wa al-Taisīr Lima‘rifah Sunan al-Basyīr al-Nazīr, tahqīq, ta‘līq, taqḍīm* oleh Muhammad ‘Uṣmān al-Khasyt, (Beirūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1405/1985), h. 5.

hadis antara mereka, terlepas statusnya *marfū‘* atau *mawqūf*.⁴

Langkah-langkah yang digunakan dalam meneliti ketersambungan sebuah sanad adalah: (1) Membuat skema sanad yang diskemakan dari sanad yang ada pada hadis;⁵ (2) Meneliti satu persatu periwayat hadis tersebut, apakah periwayat tersebut terbukti pernah berguru pada periwayat di atasnya dan pernah mengajarkan hadis pada periwayat di bawahnya;⁶ (3) Meneliti lafal yang digunakan dalam meriwayatkan

⁴ Al-‘Ajamī Damanhūrī, *op. cit.* h. 108.

⁵ Skema berguna untuk mensistematiskan penelitian para periwayat, apalagi jika terdapat beberapa jalur periwayatan. Di dalam skema juga akan terlihat tahapan *ṭabaqāt*-nya.

⁶ Data untuk aspek ini bisa diteliti pada kitab-kitab *rijāl* sehingga ditemukan data-data terkait dengan guru-murid, tahun wafat untuk mengukur kemungkinan kesezamanan, tempat tinggal untuk aspek kemungkinan bertemu. Di antara kitab-kitab yang digunakan dalam meneliti riwayat hidup periwayat adalah *Tahẓīb al-Tahẓīb* karya Ibn Hajar al-Asqalānī, *Mizān al-I‘tidāl* karya al-Žahabī, *Tahẓīb al-Kamāl* karya al-Mizī.

hadis yang dikenal dengan *ṣiġah al-tahdīs*, seperti: *ḥaddaṣanā*, *akhbaranā*, *‘an*, dan sebagainya.⁷

2. Periwwayatnya adil

Verifikasi terhadap keadilan periwwayat dilakukan melalui langkah metodologis: (1) Popularitas keutamaan dan kemuliaannya di kalangan ulama hadis; (2) Penilaian dari para kritikus periwwayat yang berisi pengungkapan terhadap kelebihan dan kekurangan pada periwwayat tersebut; (3) Penerapan kaidah *jarḥ* dan *ta’dīl* yang dipakai ketika para kritikus periwwayat tidak sepakat dalam menilai seorang periwwayat.⁸

⁷ Ambo Asse, “*Perspektif Hadis Nabi Saw., Terhadap Penetapan Awal Bulan Qamariyah*” (Disertasi Doktor, Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, 2007), h. 56. Syuhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Cet II; Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1995), h. 128.

⁸ La Ode Ismail Ahmad (Selanjutnya disebut La Ode), “*Epistimologi Validitas Hadis Dalam Tinjauan Syi’ah-Sunni*” (Disertasi Doktor, Program Pascasarjana UIN Alauddin, Makassar, 2009), h. 230.

3. Perwayatnya *dābiṭ*

Verifikasi terhadap ke-*dābiṭ*-an periwayat dilakukan melalui langkah metodologis: (1) Berdasarkan kesaksian ulama; dan (2) Berdasarkan kesesuaian riwayatnya dengan riwayat yang disampaikan oleh periwayat lain yang sudah dikenal ke-*dābiṭ*-an.⁹

Ulama hadis tidak mengemukakan secara sistematis tentang langkah-langkah penelitian matan, tetapi langsung menerangkan tanda-tanda yang berfungsi sebagai tolok ukur bagi matan hadis yang sah.¹⁰ Namun Arifuddin mencantumkan kaidah minor bagi matan yang terhindar dari *syuẓūẓ*. (1) Sanad matan bersangkutan *mahfūẓ* atau bukan

⁹ *Ibid.* h. 230-231.

¹⁰ Arifuddin, *op. cit.* h. 106, mengutip pendapat Syuhudi dalam bukunya “*Metodologi Penelitian Hadis Nabi*” (Cet I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 121.

garīb; (2) Matan hadis bersangkutan tidak bertentangan atau menyalahi hadis yang lebih kuat.¹¹

Pada perakteknya ternyata ditemukan berbagai perbedaan langkah verifikasi tersebut. Ada hadis setelah di-*takhrīj*, langsung dapat disimpulkan terindikasi *syāz* atau tidak pada tahap pengkajian kaidah ke-*‘adālah*-an atau ke-*ḍābiṭ*-an.¹² Sebaliknya ada hadis yang mesti diteliti unsur *syāz*-nya secara tersendiri.¹³

¹¹ *Ibid.* h. 103.

¹² Contoh unsur *syāz* pada sanad karena bermasalah pada faktor *‘adālah*-nya: hadis yang diriwayatkan oleh al-Turmuḏī, Nasā’i, Ibnu Mājah dengan jalur sanad Ibn ‘Uyainah dari ‘Amru Ibn Dīnār dari ‘Ausajah dari Ibn ‘Abbās bahwa seseorang meninggal pada masa Rasulullah saw., dan tidak meninggalkan ahli waris kecuali budaknya...(hadis). Ada sanad lain dari Ḥamād Ibn Zaid, dia meriwayatkan dari ‘Amru Ibn Dīnār dari ‘Ausajah dan tidak mencantumkan Ibn ‘Abbās. Untuk itu Abū Ḥātim berpendapat: “yang *maḥfūz* adalah hadis Ibn ‘Uyainah”. Ḥamād Ibn Zaid juga merupakan periwayat yang adil dan *ḍābiṭ*, namun dia bertentangan dengan riwayat *ṣiqah* yang lebih banyak jumlahnya. Unsur *syuḏūz*-nya adalah “tidak mencantumkan Ibn ‘Abbās dalam sanadnya. al-Nawawī, *al-Taqrīb wa al-Taysīr*. *op.cit.* h. 40.

¹³ Contoh unsur *syāz* yang harus dibahas secara tersendiri yaitu pada matan: hadis yang diriwayatkan oleh al-Dāruqutnī dari ‘Āisyah r.a., bahwa Rasulullah saw., kadang-kadang meng-*qaṣar* shalat dalam perjalanan dan kadang-kadang melaksanakannya dengan sempurna, kadang-kadang berbuka puasa dan kadang-kadang berpuasa (hadis). Kejanggalannya adalah bahwa tindakan Nabi saw., yang benar

Variabel berikutnya dalam latar belakang penelitian ini adalah perbedaan ulama dalam mendefinisikan *syāz*. Hal ini penting untuk dibahas karena perbedaan yang ada ditemukan sangat signifikan antara satu dengan yang lainnya.

Variabel ini menjadi permasalahan tersendiri dan penting dibahas untuk mengetahui apakah terjadi perbedaan penilaian terhadap hadis disebabkan oleh pendefinisian yang berbeda.

B. KAJIAN TEORI

Adapun hasil penelusuran penelitian yang ditemukan sebagai kajian pustaka penelitian ini akan peneliti bagi kepada dua bentuk kajian penelitian, *pertama*, kajian pustaka hasil penelitian; *kedua*, kajian pustaka karya buku.

1. Kajian pustaka hasil penelitian

adalah beliau senantiasa melaksanakan shalat *qasar* dalam perjalanan. Oleh karena itu al-Ḥafīẓ Ibn Ḥajar berkata dalam *Bulūḡ al-Maram*: “yang *maḥfūẓ* adalah bahwa tindakan itu adalah tindakan ‘Āisyah, yakni riwayatnya *mauqūf* padanya, tidak *marfū‘*”. Nūr al-Dīn ‘Itr, *‘Ulum al-Hadits 2* (Cet. II; Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1997), h. 229.

Penelitian-penelitian yang menjadi kajian pustaka pada penelitian ini:

- a. *Al-Syāz Min al-Ḥadīṣ Wa Āsaruh fi al-Aḥkām al-Fiqhiyyah*, sebuah tesis karya Muhammad Zakī Muhammad ‘Abd. al-Dāyīm dalam meraih gelar magisternya pada Universitas Cairo, Fakultas Dār al-‘Ulūm, jurusan Syarī‘ah al-Islāmiyyah. Tesis ini diselesaikan pada tahun 2001 M/ 1422 H. Tesis ini ditulis dalam bahasa Arab, terdiri dari satu jilid dan 424 halaman.
- b. *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi (Refleksi Pemikiran Pembaruan Prof. Dr. Muhammad Syuhudi Ismail)*, sebuah penelitian yang ditulis oleh Arifuddin Ahmad sebagai penelitian disertasi untuk mendapatkan gelar doktornya pada kajian hadis. Kemudian disertasi itu dibukukan dan diterbitkan pertama kalinya oleh Insan Cemerlang bekerjasama dengan PT. Intimedia Ciptanusantara pada tahun 2003, kemudian edisi kedua oleh penerbit MSCC tahun 2005 yang dikutip dalam kajian pustaka ini.

C. METODOLOGI PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka, biasanya analisis data yang sering digunakan adalah *content analysis*. Pengolahan datanya berupa deskriptif, deskriptif-analisis, analisis induktif, analisis isi dan *verstehen*.¹⁴

Adapun sistem kerja analisa data yang akan diterapkan nanti adalah:

Data yang terkumpul akan dideskripsikan dan dianalisa isinya kemudian dipilih data yang dianggap relevan menjadi instrumen penunjang terhadap masalah penelitian.

Analisa isi data juga digunakan untuk mengukur tingkat keakurasian data yang digunakan ulama dalam mendefinisikan *syāʾ*. Hasil analisa terhadap variabel ini akan mengantarkan ke analisa selanjutnya yaitu bagaimana menentukan instrumen-instrumen yang digunakan untuk data penunjang permasalahan penelitian berikutnya.

¹⁴ *Ibid.* h. 108

D. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

1. Klasifikasi pemahaman *syāẓ* di kalangan *Muta'akhkhirīn*

Setelah memaparkah berbagai definisi yang diutarakan oleh ulama-ulama, maka bisa ditarik beberapa poin yang menjadi pemahaman yang dianut oleh para ulama *Muta'akhkhirīn* tersebut dengan pokok-pokok pemahaman sebagai berikut:¹⁵

Periwayat ṣiqah-nya benar-benar tunggal	الشاذ هو التفرد الثقة مطلقا
Periwayatnya benar-benar tunggal	الشاذ هو تفرد الراوي مطلقا
Pertentangan seorang ṣiqah dengan yang lebih ṣiqah atau lebih banyak	مخالفة الثقة لمن هو أوثق أو أكثر
<i>Al-Syāẓ</i> itu <i>al-mukhālafah</i> , semakna dengan al-munkar dan dia merupakan hadis yang salah	الشاذ هو المخالفة, مرادفا للمنكر وهو حديث الخطأ

¹⁵ *Ibid.* h. 86-105.

Secara umum telah digambarkan di atas klasifikasi pemahaman ulama terhadap *al-syāz*. Ada beberapa perbedaan, baik perbedaan redaksi dengan segala argumentasinya. Dan ada yang berbeda pada substansi definisi dengan segala argumentasinya juga. Secara detail perbedaan pemahaman ini akan dikupas lebih dalam pada bab selanjutnya untuk mengukur apakah ada pengaruh perbedaan tersebut terhadap pen-*taṣhīḥ*-an maupun pen-*taḍḥīf*-an.

Namun perbedaan definisi yang signifikan ada pada teorinya al-Syāfiʿī, al-Ḥākim dan al-Khaḥīfī. Maka, secara singkat berikut ini akan peneliti tampilkan langkah aplikasi *syāz* yang mereka terapkan pada hadis.

1. Teori *Syāz* al-Syāfiʿī, al-Ḥākim dan al-Khaḥīfī

- a. Membahas Teori Syafiʿī (w. 204 H.)

Di atas telah dikutip bagaimana al-Syāfiʿī memberikan persaratan mengenai *al-khabar al-khāṣṣah*. Poin

yang terkait dengan *al-syāz* dalam kriteria-kriteria hadis sahih al-Syāfi'ī adalah pernyataan al-Syāfi'ī: “periwayat *ṣiqah*-nya terbebas dari pertentangan dengan periwayat-periwayat yang *ṣiqāt* dalam ber-*taḥdīs* (dalam meriwayatkan sebuah hadis”. Unsur terhindar dari pertentangan dengan periwayat-periwayat yang *ṣiqāt* inilah yang dimaksudkan oleh al-Syāfi'ī sebagai unsur *syuḏūz* dalam sebuah hadis.¹⁶ Jika diringkas, maka poin-poin yang digunakan al-Syāfi'ī sebagai konsep untuk menverifikasi unsur *syāz* dalam sebuah hadis adalah:

1. *Al-Mukhālafah*: Terhindar dari pertentangan dengan periwayat-periwayat yang lebih *ṣiqah* darinya.
2. *Al-Ṣiqah*: Perwayatnya semua *ṣiqāt*, Baik bertentangan dengan pendapat umum atau

¹⁶ Al-Maḥibbānī, *al-Ḥadīṣ al-Ma'lūl*. op. cit. h. 45.

menyendiri (*al-fard*) maka dinamakan dengan *syāẓ*.¹⁷

Kedua unsur ini harus ada pada sebuah hadis yang berstatus *syāẓ*. Jadi, yang menjadi unsur utama dari definisi al-Syāfi'ī adalah *mukhālafah al-ṣiqah li gairih min al-ṣiqāt wa in kāna wāḥidan* (pertentangan seorang *ṣiqah* terhadap orang-orang *ṣiqāt* lainnya walaupun hanya satu orang). Jadi, tidak mesti dengan para *ṣiqāt*, dengan seorang *ṣiqah* saja juga dikategorikan *syāẓ* menurut al-Syāfi'ī.¹⁸

Perlu dipahami bahwa pernyataan al-Syāfi'ī tidak ada di dalamnya petunjuk (dalil) bahwa setiap hadis yang seorang *ṣiqah* bertentangan dengan para *ṣiqāt* atau yang lebih *ṣiqah* darinya selalu dianggap *syāẓ* atau mengandung *syuẓūẓ*, seyogyanya tetap berhati-hati karena awalnya mereka

¹⁷ Muhammad Zakī, *al-Syāẓ Min al-Ḥadīṣ*, op. cit. h.73.

¹⁸ *Ibid.* h. 72-73.

sahih.¹⁹ Jika tidak terbukti, ada kemungkinan bahwa antara kedua riwayat atau lebih tersebut terjadi *tanawwu‘*.

b. Membahas Teori al-Hakim (w. 405 H.)

Pada pembahasan hadis *syāz* al-Hākīm menjelaskan terlebih dahulu tentang “*ma‘lūl*” sebelum mendefinisikan *syāz*. Disana dinyatakan:

مَعْرِفَةُ الشَّاذِّ مِنَ الرِّوَايَاتِ، وَهُوَ غَيْرُ الْمَعْلُولِ، فَإِنَّ الْمَعْلُولَ مَا يُوقَفُ عَلَى عِلَّتِهِ، أَنَّهُ دَخَلَ حَدِيثًا فِي حَدِيثٍ، أَوْ وَهُمْ فِيهِ رَاوٍ أَوْ أَرْسَلَهُ وَاحِدٌ، فَوَصَلَهُ وَاهِمٌ، فَأَمَّا الشَّاذُّ فَإِنَّهُ حَدِيثٌ يَتَفَرَّدُ بِهِ ثِقَّةٌ مِنَ الثِّقَاتِ، وَلَيْسَ لِلْحَدِيثِ أَصْلٌ مُتَابِعٌ لِذَلِكَ الثِّقَةِ.

20

Artinya:

¹⁹ Al-Maḥibbārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma‘lūl*. op. cit. h. 55.

²⁰ Al-Hākīm, *Ma‘rifah ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. op.cit. h. 119. Al-Maḥibbārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma‘lūl*, h. 62.

Konsep hadis *syāẓ*, dia bukanlah *al-ma‘lūl* yang membahas ‘*illahnya*, yaitu sebuah hadis menyusup pada hadis tertentu atau terjadi *wahm* pada salah satu periwayatnya, atau seseorang melakukan *irsāl*, lalu di-*waṣal*-kan oleh periwayat yang *wahm*. Adapun *syāẓ* adalah hadis yang seorang *ṣiqah* menyendiri dari para *ṣiqāt*, dan tidak ditemukan bagi hadis tersebut *mutābi‘* terhadapnya.

Jika dicermati, maka ada dua unsur yang menjadi persaratan pokok bagi al-Ḥākim dalam menilai sebuah hadis menjadi *syāẓ*, yaitu: (1) *tafarrud*, artinya sanad yang menyendiri, atau periwayat yang menyendiri; (2) *al-ṣiqah*, artinya periwayat yang menyendiri itu statusnya haruslah *ṣiqah*.

Al-Ḥākim maksudkan dengan *syāẓ* bukanlah *al-fard al-muṭlaq* (sanad tunggal mutlak), namun dia melihat ada *al-fard al-khāṣ* (jenis sanad tunggal tersendiri) yang menjadi alasan bagi para periwayat *ṣiqah* menolak riwayat tertentu. Alasan tersebut adalah terjadinya kerancuan (*al-wahm*) dan

kesalahan (*al-khaṭaʾ*) pada aspek pengetahuan, hafalan, dan pergelutan dalam hadis (*mumārasah al-ḥadīṣiah*).²¹

Pada kitab “*Maʿrifah ʿUlūm al-Ḥadīṣ*”, al-Ḥākim tidak merunut secara poin per poin terkait langkah teoritis yang digunakan dalam mengaplikasikan teorinya. Yang dilakukan adalah langsung meneliti periwayat-periwayat yang ada pada sanad hadis: (1) Meneliti matan hadis untuk memastikan apakah matan hadis tersebut sahih; (2) Menghadirkan hadis lain dan membandingkan masing-masing redaksi matannya. (3) Meneliti titik letak perbedaan antara hadis.²²

²¹ *Ibid.* h. 63-64.

²² Al-Ḥākim, *Maʿrifah ʿUlūm al-Ḥadīṣ. op. cit.* 119-123. Ketiga langkah ini merupakan kesimpulan peneliti dari contoh pembuktian *syāz* yang dilakukan oleh al-Ḥākim.

c. Membahas teori Abu Ya‘la al-Khafīfī (w. 446 H.)

Adapun mengenai definisi *syāẓ* yang disebutkan oleh al-Khafīfī, dipahami secara umum oleh para ulama sebagai berikut:

Dari Ṣāliḥ Ibn Muhammad al-Ḥāfiẓ: “hadis *syāẓ* merupakan hadis *al-munkar* yang tidak dikenal”. Dari Ibrahim Ibn Abī ‘Ilbah: “barang siapa yang membawa ilmu yang *syāẓ* (bertentangan), pasti dia akan membawa keburukan yang banyak”. Dari Mu‘āwiyah Ibn Qurrah: “hati-hati pada ilmu yang melenceng (bertolak belakang)”. Dari Syu‘bah: “tidak datang hadis *syāẓ* kepadamu kecuali dari orang yang *syāẓ* juga”. Dari Ibn Muḥdī: “tidak bisa menjadi imam dalam ilmu seorang yang ilmunya *syāẓ*”.²³

Jika diringkas dari definisi al-Khafīfī, maka bisa dilihat bahwa poin-poin yang menjadi kriteria *syāẓ* adalah:

²³ Al-Maḥibārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma‘lūl*. *op. cit.* h. 60; Ibn Rajab, *Syarḥ ‘Ilal*. h. 236.

(1) terjadi *tafarrud mutlaq* (riwayat tunggal), jika tunggalnya dari seorang yang tidak *ṣiqah*, maka ditinggalkan atau ditolak, jika dari orang yang *ṣiqah*, maka *tawaqquf* (dibiarkan) dan tidak dijadikan hujjah; (2) *tafarrud* yang al-Khalīfī maksudkan adalah mencakup *tafarrud syaikh* (riwayat tunggal seorang syaikh. Istilah *ṣyaikh* dalam ilmu hadis mencakup mereka yang *ṣiqah* dan yang tidak *ṣiqah*.²⁴

Inilah yang menjadi perbedaan substansial antara al-Khalīfī dengan yang lain terutama al-Syāfiʿī. Pembatasan *tafarrud* yang sangat umum ini membuka peluang terhadap pen-*taqfif*-an terhadap hadis-hadis yang sudah sahih. Lebih jauh pengaruh perbedaan ini terhadap pen-*taṣḥīḥ*-an dan pen-*taqfif*-an akan dibahas pada bab di depan.

Titik gap yang terjadi di antara para ulama hadis baik ulama *Mutaqaddimīn* dan *Muta'akhkhirīn* adalah pada unsur *al-tafarrud*, *tafarrud al-ṣiqah* dan *al-mukhālafah*. Jika

²⁴ Al-Maḥibārī, *al-Ḥadīṣ al-Ma'lūl*. loc. cit. h. 61.

dipetakan, maka posisi pemahaman ketiga ulama tersebut adalah:

Bagan. 3: Persaratan *syāz* menurut al-Syāfi‘ī, al-Ḥākim dan al-Khāfīfī.

No	Persaratan	Al-Syāfi‘ī	Al-Ḥākim	Al-Khāfīfī
1	<i>Al-Mukhalafah</i>	√		
2	<i>Al-Ṣiqah</i>	√	√	
3	<i>Al-Tafarrud</i>	√	√	√

Ada tiga poin yang menjadi persaratan al-Syāfi‘ī yaitu *al-Mukhalafah*, *al-siqah* dan *al-tafarrud*. Al-Ḥākim hanya mensaratkan dua poin yaitu *al-siqah* dan *al-tafarrud*. Sementara al-Khāfīfī hanya mensaratkan poin *al-tafarrud* saja.

Al-Syāfi‘ī tidak menyebutkan kata *al-tafarrud* pada definisinya, namun kata *al-siqah* telah mengindikasikan

bahwa periwayatan *al-ṣiqah*-nya haruslah tunggal. Pada pembahasan di depan persaratan al-Syāfi'ī hanya diwakilkan pada *al-ṣiqah* saja, karena telah mewakili unsur *al-tafarrud* sekaligus.

Demikian titik gap fundamental yang terjadi pada ketiga ulama dalam pemahaman mereka. Pemahaman al-Khalīfī lebih umum dari gurunya al-Ḥākim dan pemahaman al-Ḥākim lebih umum dari al-Syāfi'ī.

E. KESIMPULAN DAN SARAN

1. Kesimpulan

Kristalisasi, kulminasi dan intisari dari penelitian ini menemukan tiga kesimpulan penting. Hal ini mengingat rumusan masalah penelitian ini memuat tiga pertanyaan penelitian. Secara ringkas hasil penelitian ini adalah:

Pertama, Dari tiga belas pemahaman ulama yang dideskripsikan pada penelitian disertasi ini, ditemukan tiga variasi pemahaman substansial yang berkembang di kalangan ulama yaitu: (1)

perwayatnya *ṣiqah* dan *al-mukhālafah* ; (2) *tafarrud* dan *al-ṣiqah* (riwayat tunggal dan perwayatnya *ṣiqah*); (3) *al-fard al-muṭlaq* (riwayat tunggal) baik perwayatnya *ṣiqah* maupun tidak.

Dari ketiga variasi pemahaman ini, mayoritas ulama memilih pemahaman al-Syāfiʿī sebagai sebuah konsep pemahaman *syāz* yang paling *jāmiʿ māniʿ*.

Kedua, Fakta penelitian ini menemukan bahwa definisi al-Syāfiʿī itu tidak ditemukan secara definitif dalam karya aslinya. Namun sanad dari definisi tersebut kuat kualitasnya. Dengan demikian definisi yang diperpegangi jumhur ulama itu dapat dinyatakan otentik.

2. IMPLIKASI DAN REKOMENDASI

Implikasi dari deskripsi dan analisa penelitian ini adalah:

(1) Menjadi salah satu jawaban terhadap ketidaksepakatan para peneliti hadis terhadap eksistensi ontologi syāz pada hadis;

(2) Menjadi fakta tersendiri terhadap sejarah ontologi syāz yang tidak spesifik dideskripsikan pada kajian-kajian ilmu hadis baik pada penelitian maupun buku ilmu hadis.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd. al-Ḥamīd. *Jenis-Jenis Penelitian Ilmiah*. (file.wordpress.com).
<http://www.infoskripsi.com/Resource/Jenis-jenis-Penelitian-Ilmiah.html.html>. (15 Desember 2010).
- ‘Abd. al-Laṭīf, ‘Abd. Al-‘Azīz Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm. *Ḍawābiṭ al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*. Madinah: al-Jāmi‘ah al-Madīnah al-Munawwarah, 1381 H..
- Al-Abnāsī, Ibrāhīm Ibn Mūsā Ibn Ayyūb al-Burhān. *al-Syazzā al-Fayāḥ min ‘Ulūm Ibn al-Ṣalāḥ*. Riyāḍ: al-Maktabah al-Rasyd, 1418/1998.
- Abū Rayyah, Maḥmūd. *Adwā’ ‘Alā al-Sunnah al-Muḥammadiyah Aw Difā‘an ‘an al-Ḥadīs*. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.th..
- Abū Ya‘la, al-Khaḥlī Ibn ‘Abdullah Ibn Aḥmad al-Khaḥlī al-Qazwīnī. *Al-Irsyād Fī Ma‘rifah ‘Ulamā’ al-Ḥadīs*. Riyad: Maktabah al-Rusyd, 1409/1988.
- Al-Adlabī, Ṣalāḥ al-Dīn. *Manhaj Naqd al-Matan ‘Inda ‘Ulamā’ al-Ḥadīs al-Nabawī*. Beirūt: Dār al-Āfāq al-Jadīd, 1403 H./ 1983 M..
- Afriani H.S., Iyan. *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Prenada Media Group, 2007. <http://www.penalaran-unm.org/index.php/artikel-nalar/penelitian/116-metode-penelitian-kualitatif.html>. Saturday: 17 Januari 2009, 00:00.
- Ahmad, Arifuddin. *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi*. Cet. 2; Jakarta: MSCC, 2005.

- Ahmad, La Ode Ismail. *Epistimologi Validitas Hadis Dalam Tinjauan Syi'ah-Sunni*. Disertasi Doktor, Program Pascasarjana UIN Alauddin, Mks, 2009.
- Al-'Ainī, Badr al-Dīn Abū Muḥammad Maḥmūd Ibn Aḥmad. *'Umdah al-Qārī Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Muḥammad Amin Damaj, T.Th..
- , *'Umdah al-Qārī Syarah Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. CD ROOM; al-Maktabah al-Syāmilah, qism Syuruh al-Hadīs.
- Al-Alabānī, Muhammad Nāṣiruddin. *Irwa' al-Gafil Fī Takhrīj Aḥādīs Manār al-Sabīl*. Beirut, al-Maktabah al-Islāmī, 1399/1979.
- Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Cet I; Jakarta: Hikmah, 2009.
- Anas, Malik Ibn. *Muwatta'* ditahqiq oleh Muhammad Muṣṭafā al-A'zamī. t.t.: Mu'assasah Zayid Ibn Sulṭān Āli Nahyān, 1425/2004.
- Al-As'ad, Ṭariq As'ad Ḥilmī. *'Ilm Asbāb Wurūd al-Hadīs*. Cet. I; Beirut: Dār Ibn Ḥazam, 1422 H./ 2001 M..
- Al-'Asqalānī, Aḥmad Ibn 'Alī Ibn Ḥajar Abū al-Faḍl al-Syāfi'ī (773-825 H.). *Hady al-Syārī Muqaddimah Faṭḥ al-Bārī*, sampul luar terlihat Faṭḥ al-Bārī. T.T: Dār al-Fikr dan al-Maktabah al-Salafiyah, T.Th..
- , *al-Nukat 'Alā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ*. Ditahqiq oleh Rabī' Ibn Ḥādī 'Amīr. Cet. III; Riyad: Dār al-Rāyah, 1415 H./1994 M.
- , *Nuzḥah al-Nazar Fī Taudīḥ Nukhbah al-Fikr Fī Muṣṭalah Ahl al-Aṣar*. Tahqiq oleh Nūr al-Dīn 'Itr. Cet. III; Damasqus: Maṭba'ah al-Ḍabāḥ, 1421 H./2000 M..
- , *Nuzḥah al-Nazar Syarah Nukhbah al-Fikar*. Semarang: maktabah al-Munawwar, t.th..